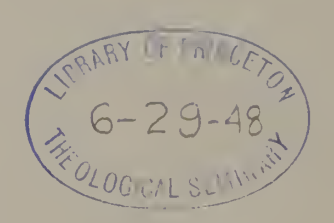
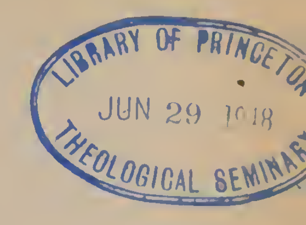




B775
.S68
v.2

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA PARA EL PROGRESO DE LAS CIENCIAS.



HISTORIA
DE LA
FILOSOFÍA ESPAÑOLA.

ÉPOCA DEL RENACIMIENTO.
(SIGLO XVI)

Por el

Doctor MARCIAL SOLANA.

Obra laureada por la Asociación con el Premio Echegaray.

TOMO SEGUNDO.



DOMICILIO SOCIAL:
REAL ACADEMIA DE CIENCIAS EXACTAS, FÍSICAS Y NATURALES.
Valverde, 22. - Teléfono 12.529.
MADRID.
1941.

LICENCIA ECLESIÁSTICA.

NIHIL OBSTAT.
Dr. Augustinus Tobalina
Censor
(Rúbrica)

IMPRIMATUR.
Santander, 24 de noviembre de 1940.
† José, Obispo de Santander.
(Rúbrica)

(Hay un sello con armas episcopales y la inscripción: Obispado de Santander.)

La propiedad intelectual de esta obra pertenece al Autor.

ALDUS, S. A. de Artes Gráficas, Santander-Madrid

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA
EN EL SIGLO XVI.

TOMO SEGUNDO.

ÍNDICE DE LOS CAPÍTULOS.

LIBRO TERCERO.

FILOSÓFOS PERIPATÉTICOS CLÁSICOS.

CAPÍTULO PRIMERO.

JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA.

CAPÍTULO II.

FERNÁN PÉREZ DE OLIVA.

CAPÍTULO III.

FRAY FRANCISCO RUIZ.

CAPÍTULO IV.

Gaspar Cardillo de Villalpando.

CAPÍTULO V.

Juan Bautista Monllor.

CAPÍTULO VI.

Pedro Juan Núñez.

CAPÍTULO VII.

Juan Páez de Castro.

CAPÍTULO VIII.

Antonio de Govea.

CAPÍTULO IX.

Pedro Juan Monzó.

CAPÍTULO X.

Pedro Martínez.

CAPÍTULO XI.

Otros peripatéticos.

LIBRO CUARTO.

FILÓSOFOS INDEPENDIENTES O ECLÉCTICOS.

CAPÍTULO PRIMERO.

Francisco Vallés.

CAPÍTULO II.

Benito Arias Montano.

CAPÍTULO III.

Pedro Simón abril.

CAPÍTULO IV.

Alejo de Venegas.

CAPÍTULO V.

Fray Antonio de Guevara.

CAPÍTULO VI.

Otros filósofos independientes o eclécticos.

LIBRO QUINTO.

ESCRITORES MÍSTICOS.

CAPÍTULO PRIMERO.

La Mística y la Filosofía.

CAPÍTULO II,

Santa Teresa de Jesús.

CAPÍTULO III.

San Juan de la Cruz.

CAPÍTULO IV.

Otros místicos españoles del siglo xvi.

LIBRO TERCERO.

FILÓSOFOS PERIPATÉTICOS CLÁSICOS.

CAPÍTULO PRIMERO.

JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA.

I. NOTICIA BIOGRÁFICA.

Nació Juan Ginés de Sepúlveda en el año 1490 en la villa de Pozo Blanco, según parece lo más probable, aunque algunos sostienen, y no sin algún fundamento, que fué natural de Córdoba (1). Fué hijo legítimo de Ginés Sánchez, cordobés, y de María Pérez, de Pozo Blanco e hija de Juan Fernández de Sepúlveda, alcalde y escribano que fué de la misma Villa (Pozo Blanco). La ascendencia de Juan Ginés de Sepúlveda fué toda ella de cristianos viejos o «lindos», como se decía entonces en la región susodicha. Consta todo esto en la información de limpieza de sangre que, en octubre de 1512, practicó Sepúlveda en Córdoba antes de ingresar en el Colegio de San Clemente de Bolonia (2).

(1) En 1858 sostuvieron una polémica, desde las columnas de la *Crónica de Córdoba*, sobre si Sepúlveda fué de esta Ciudad o de Pozo Blanco, Don Luis M. Ramírez, Don Antonio Félix Muñoz y Don Fernando de Sepúlveda, defendiendo: el primero que Juan Ginés de Sepúlveda fué cordobés, y los otros dos que fué de Pozo Blanco. En esta discusión se adujeron los principales argumentos que se han formulado en pro de ambas opiniones. La polémica se recogió al principio de los *Apuntes biográficos del Doctor Don Juan Ginés de Sepúlveda* por Don Fernando de Sepúlveda y Quirós, Madrid, 1862, págs. 5-22.

El mejor estudio que conozco de los consagrados a Sepúlveda es el intitulado *De vita et scriptis Jo. Genesii Sepulvedae cordubensis commentarius.* Va a la cabeza del volumen I de la edición *Joannis Genesii Sepulvedae, cordubensis Opera, cum edita, tum inedita, accurante Regia Historiae Academia*, Madrid, 1780, págs. I-CXII. Este estudio no lleva firma; mas parece que fué compuesto por Don Francisco Cerdá y Rico.

(2) Véase esta información en el *Ensayo de un catálogo biográfico de escritores de la provincia y diócesis de Córdoba con descripción de sus obras*, por Don Rafael Ramírez de Arellano. T. I, Madrid, 1922, págs. 611-626.

Sepúlveda estudió: Humanidades en Córdoba, Artes en la Universidad de Alcalá, siendo discípulo del Dr. Santos de Miranda; y principió la Teología en el Colegio de San Antonio de Sigüenza, fundado por el Arcediano López de Miranda. El Cardenal Jiménez de Cisneros nombró a Sepúlveda colegial del Colegio de San Clemente de Bolonia, fundación, como es sabidísimo, del Cardenal Don Gil de Albornoz; y Juan Ginés de Sepúlveda pasó a Italia. En Bolonia permaneció ocho años, estudiando: Filosofía, ciencia en la que oyó las lecciones del famoso Pedro Pomponazzi; Teología; y, con grandísimo empeño, hasta conseguir una pericia extraordinaria, el latín y el griego.

Terminados sus estudios, Sepúlveda entró en el séquito de filósofos y humanistas que rodeaban a Alberto Pío, Conde de Carpi, a quien nuestro Filósofo estimó grandemente (3) y al cual fué fidelísimo. Tomada Roma por las tropas imperiales tuvo que refugiarse en Francia el Conde de Carpi; y entonces Sepúlveda marchó a Gaeta, llamado, como experto humanista, por el célebre Cardenal dominico Fray Tomás de Vio (Cayetano), para que se ocupara en la exposición de los libros del *Nuevo Testamento*. Más tarde, Sepúlveda trabó amistad en Roma con el Cardenal Don Francisco de Quiñones; y, acompañándole, fué a Génova, donde el Cardenal había de saludar al Emperador Don Carlos V en nombre del Papa Clemente VII.

Dieron al César tan buenas referencias de Sepúlveda, que, en abril de 1535, nombró a éste su cronista y capellán. Con tales cargos Sepúlveda tornó a España, deteniéndose antes en Bolonia como visitador del Colegio de San Clemente por nombramiento del Cardenal Quiñones, patrono de la casa. En España vivió Sepúlveda en Valladolid, primero, y en Córdoba y Pozo Blanco después, ocupado siempre en sus tareas científicas: libros, polémicas, consultas... Don Felipe II, ya Rey de España, confirmó a Sepúlveda en el cargo de cronista de S. M.

Dimitido el puesto oficial, y retirado a Pozo Blanco, Sepúlveda murió en esta Villa el 17 de noviembre de 1573; y fué sepultado en la capilla de San Pedro de la parroquia de Santa Catalina, en un sarcófago que había preparado el propio Cronista, incluso redactando el epitafio (4).

---

(3) De él hace Sepúlveda este elogio: «cui viro, si mihi credes, neminem hujus aetatis non dico Principum, sed hominem, vel divinae et humanae philosophiae cognitione, vel omnis humanitatis prudentia, et usu plurimarum rerum antepones» *De fato et libero arbitrio*, lib. I, pág. 470. t. IV de las obras de Sepúlveda, Madrid, 1780.

(4) En la pág. C del t. I de las obras de Sepúlveda, Madrid, 1780, va una reproducción de la lápida sepulcral susodicha con escudo y epitafio. En

Del testamento de Sepúlveda, otorgado en Pozo Blanco el 4 de agosto de 1571 y el 16 de octubre de 1572, es curiosa la lista de libros y la distribución que de ellos hace el Testador (5).

II. Nota bibliográfica.

A mi juicio, las obras de Sepúlveda (6) pueden clasificarse racionalmente en cinco grupos: teológicas, filosóficas, jurídicas, históricas y varias.

OBRAS TEOLÓGICAS.

Peretenecen a la Teología Dogmática los siguientes tratados:

De fato et libero arbitrio, libri tres. Publicose este tratado en Roma, en junio de 1527. Va dedicado a Don Juan de Toledo, Obispo de Córdoba.

Al principio del tratado explica Sepúlveda por qué se decidió a componerle. Martín Lutero, a quien juzga Sepúlveda con severidad merecida, impugnó el libre albedrío humano en la obra intitulada *De servo arbitrio.* Respondió al Hereje sajón Erasmo de Rotterdam con el tratado *De libero arbitrio;* pero, como el trabajo de Erasmo resultó, a juicio de Sepúlveda, incompleto y tímido, nuestro Doctor resolvió componer un estudio en el que examinara la cuestión con la amplitud debida, «ut non solum quid ratio Christianae religionis poscat, explicetur, sed etiam, ut remota religione, veterum philosophorum argumenta quantum valeat, intelligatur» (7).

---

la carta X del libro VI de las epístolas de Sepúlveda (t. III de las obras de éste, página 300), dirigida por el Cronista a su hermano Don Pedro de Sepúlveda, Racionero de la Catedral de Córdoba, se halla redactado este epitafio.

(5) Publican trozos de este testamento casi todos los biógrafos de Sepúlveda.

(6) Que yo sepa, se han hecho dos ediciones de las obras de Sepúlveda: una en Colonia, «ex officina Birckmannica sumtibus Arnoldi Mylii. Ann. M.DC.II» (un vol. en 4.º); y otra en Madrid, por la Real Academia de la Historia, cuidando del trabajo los académicos Don Antonio Murillo, Don Antonio Barrio, Don Casimiro Ortega y Don Francisco Cerdá; en la Tipografía Regia de *La Gaceta*, en el año 1780 (4 vols. en 4.º). Aunque ninguna de estas ediciones contiene todos los escritos de Sepúlveda, la española aventaja mucho a la tudesca. Para mi trabajo uso, principalmente, la edición matritense; y a ella me refiero siempre que no indico otra cosa.

(7) Lib. I, pág. 479, vol. IV. Ed. cit.

El plan que se propuso desarrollar, le indica Sepúlveda con estas palabras: «Primum igitur in hac quaestione, tum philosophorum, tum theologorum rationibus causam nostram confirmabimus. Deinde adversariorum philosophorum argumenta secundo libro proponemus, eademque ut philosophi refutabimus. Tum in tertio incommodis, quae ejusmodi errorem communiter consequuntur, explicatis, Martini captiones privatim, ut ratio poscit Christianae religionis, refellemus» (8).

El tratado tiene: una parte filosófica, en la que se estudia ante la razón si existe la libertad humana; y otra teológica, dedicada a refutar los errores de Lutero en su *De servo arbitrio*. La parte filosófica de este tratado de Sepúlveda la analizaré al exponer las doctrinas filosóficas del Escritor andaluz. La parte teológica y de controversia contra Lutero es una exposición y una refutación de los argumentos escriturarios y teológicos en los que se fundaba el Padre del Protestantismo para impugnar la libertad humana. En esta misma parte aduce Sepúlveda algunas pruebas teológicas que demuestran la existencia del libre albedrío en el hombre.

No obstante esta duplicidad de carácter del tratado, y de que la parte filosófica es más extensa que la teológica, yo incluyo el opúsculo *De fato et libero arbitrio* entre las obras teológicas del Cronista de Don Carlos V porque el intento del Autor parece que fué escribir ante todo una obra teológica y de polémica religiosa para refutar a Lutero.

De Ecclesiae Romanae Pontificisque potestate. No sé que se haya impreso esta obra. Consta, no obstante, que Sepúlveda la compuso por el testimonio de él mismo: pues, en el párrafo XLIV del Libro XXVIII de su libro *De rebus gestis Caroli Quinti*, dice así: «Deinde librum alterum Clementis Septimi Pontificis Maximi voluntate *de Ecclesiae Romanae Pontificisque potestate* conscripsi, missique ad eumdem Henricum (9), ab Ecclesia Catholica deficere incipientem: quo libello supplex eum a suscepti consilii injustitia et impietate dehortabar, et tum impie tum etiam nimis inconstanter agere videretur, si Romani Pontificis potestatem et auctoritatem a Christo traditam, et Sanctorum Patrum et Ecclesiae Catholicae testimoniis assertam contemneret, damnato libro, quem ipse Henricus doctissime et singulari pietate adversus Lutheranos errores pro Romanae Ecclesiae dignitate et suprema auctoritate conscripsisset, cujus rei

(8) Lib. I, § XVI, pág. 481. Ed. cit.
(9) Enrique VIII de Inglaterra.

causa *Defensor Fidei* novo et honorifico titulo a Pontifice Maximo tributo vocaretur» (10).

Créese que Sepúlveda compuso, también, otras dos obras teológicas: DE VERITATE CORPORIS ET SANGUINIS CHRISTI IN SACRIFICIO MISSAE, y una exposición del *Cantar de los Cantares*, sacada de los escritos de San Ambrosio; mas, parece que ambos libros se han perdido. Yo, desde luego, los desconozco.

Correspondientes a la Teología Moral, publicó Sepúlveda los libros siguientes:

DEMOCRATES, SIVE DE CONVENIENTIA DISCIPLINAE MILITARIS CUM CHRISTIANA RELIGIONE DIALOGUS. Se imprimió por vez primera en Roma en el año 1523, «apud Antonium Blandum». Fué traducido al castellano por Antonio Barba, Secretario del Cardenal Don Francisco de Quiñones; y publicado en nuestra lengua en Sevilla por los sucesores de Juan Cromberger, en el año 1541. Sepúlveda dedicó este opúsculo al Gran Duque de Alba, Don Fernando Álvarez de Toledo.

En el prefacio cuenta Sepúlveda el motivo que le indujo a escribir este diálogo. Advirtió que en varios jóvenes militares existía la creencia de que no se podía a la vez ser militar valiente y cumplir los preceptos de la Religión Cristiana, por juzgar incompatible aquéllo con ésto. Para deshacer tal error, Sepúlveda compuso este tratado, en el que quiere demostrar que la guerra es de suyo algo justo y honesto, y, por lo tanto, conforme con el Cristianismo. A este fin, finge Sepúlveda una conversación sostenida en el Vaticano entre Leopoldo, «Germanum hominem, nonnihil de Luthero referentem» (11); Alfonso de Guevara, español y veterano militar; y un griego, educado en Italia y denominado Demócrates. Éste, respondiendo a los argumentos que presenta, sobre todo, Leopoldo, demuestra que la guerra no se opone, sino que se adecua a los preceptos divinos contenidos así en ambos *Testamentos*, como en la Ley Natural. Concreta Sepúlveda en la magnanimidad y en la fortaleza los constitutivos que hacen a alguien buen militar; examina lo que son la fortaleza y la magnanimidad, y los vicios opuestos a estas virtudes; estudia las virtudes que se relacionan con la magnanimidad y la fortaleza, especialmente la justicia y la prudencia; demuestra que la fortaleza y la magnanimidad no son contrarias a las virtudes fundamentales que el Cristianismo pide a los hombres: la humildad y el desasimiento de

---

(10) *De rebus gestis Caroli Quinti.* lib. XXVIII. § XLIV. Págs. 469 y 470 del t. II de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.

(11) Página 226 del t. IV de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.

las riquezas, sino tan conexas con ellas que la humildad es parte de la magnificencia, porque «magnanimus vocatur humilis, quatenus ratione cohibet magnorum bonorum appetentias» (12): «est enim virtus eadem, quae motus animi in magnis honoribus moderatur» (13); y la magnificencia no puede ejercitarse sin riquezas y bienes de fortuna, pues, lo mismo que la liberalidad, «in pecuniis recte collocandis maxime cernitur» (14), sin que baste la mera intención, sin bienes externos, para que existan de modo perfecto la magnanimidad y la liberalidad. No es contra la Religión lo que se atribuye como propio a los buenos militares: el honesto deseo de la gloria y el buen nombre. Tampoco es contrario al buen militar, sino muy propio de él, el perdonar las injurias: pues el ejercicio de la magnanimidad, con la fortaleza, constituyen al buen soldado. No pertenece, pues, al honor del buen militar el vengar las injurias. Al final, trata Sepúlveda del duelo, sintetizando la historia de las luchas particulares de unos con otros, considerando su ilicitud, y analizando si alguna vez pueden éstas ser lícitas.

De ratione dicendi testimonium in causis occultorum criminum, dialogus, qui inscribitur Theophilus. La primera edición de este libro, dedicado a Don Fernando de Silva, Conde de Cifuentes y Embajador de Don Carlos V en Roma, lleva el siguiente colofón: «Impressum Valle Asoli (15) mense Augusto M.D.XXX. VIII».

He aquí la ocasión de escribir Sepúlveda este coloquio, según él mismo lo expone en el prefacio de la obra. El Conde de Cifuentes pidió a varios teólogos le resolvieran la duda de si quien conocía un crimen oculto debía manifestarle o no. Emitieron su parecer los letrados; pero pidió al Doctor Sepúlveda, quien, a la sazón, se hallaba en Roma, estudiase el asunto y le diera su juicio. Sepúlveda compuso el diálogo, creyendo que el tema era digno de ser dilucidado, no sólo verbalmente, sino, también, por escrito.

La plática tiene por interlocutores a Teófilo, que defiende la sentencia de Sepúlveda, y a Fileto, que la contradice. La doctrina desarrollada en los diez y nueve capítulos de que consta la obra, compendiadísima y prescindiendo de todos los detalles que no hacen al fondo de la cuestión, se reduce a lo siguiente: Por Ley Natural y Divina el hombre está obligado a reservar y no divulgar los crímenes

(12) Libro III, § V, t. IV de las obras de Sepúlveda, pág. 291. Ed. cit.
(13) Libro III, § IX, t. IV de las obras de Sepúlveda, pág. 294. Ed. cit.
(14) Libro III, § XV, t. IV de las obras de Sepúlveda, pág. 299. Ed. cit.
(15) Valladolid.

ocultos del prójimo, a no ser que la ocultación del crimen perjudique al Estado o algún inocente. Dios, y no el hombre, es el único juez de los crímenes ocultos: porque, aparte de los textos bíblicos que lo demuestran, Dios, y no el hombre, es quien conoce los crímenes ocultos para poderlos juzgar y castigar.

De appetenda gloria dialogus, qui inscribitur Gonsalus. Se editó primeramente en París, por Simón Colineo, en 1541; y fué dedicado por Sepúlveda «ad illustrissimos Principes Ludovicum Cordubam ejusque conjugem Elviram, Principes Suesanos». Según dice el Autor en el prefacio, compuso este diálogo para descansar del trabajo más arduo de verter del griego al latín algunos libros de Aristóteles.

Hablan en el diálogo el Gran Capitán, Gonzalo de Córdoba, y sus parientes Don Santiago y Don Pedro de Córdoba. El objeto de la plática es dilucidar si se ha de desear o no la gloria. La tesis del diálogo paréceme que está expresada en estas palabras que Sepúlveda pone en boca del Gran Capitán: «Ego vero, Jacobe, quaecumque bello vel pace gessi, quae qualiacumque sunt, certe longe inferiora istis laudibus esse cognosco, ita equidem gessi, ut praeter honestatem et gloriam nihil ex rebus humanis mihi vel quaerendum vel optandum putarem» (16). Don Santiago de Córdoba, Conde de Cabra, indica las razones filosófico-morales, y Don Pedro de Córdoba, Marqués de Priego, las teológicas, que parecen demostrar se debe despreciar la gloria; pero a todas responde el Gran Gonzalo de Córdoba, probando que no es ambición apetecer la verdadera gloria, la que sigue a la virtud y es su compañera, y que el deseo de la verdadera gloria no se opone a la moral cristiana, ya que «si vera gloria, ut saepe dico, per virtutes exquiritur, et religio Christiana per virtutes maxime colitur: quid obsecro potest obesse, quo minus religionem simul colere, et gloriam appetere honeste valeamus? At omnia nostra et consilia et facta ad solum Deum referre pietatis ac religionis est: certe ut ad finem ultimum, ut ad sumum bonum. Sed quid vetat alia diligere, cupere, desiderare, quae si non ultimi finis, certe mediocris boni honestique rationem habeant, cum bonarum rerum, ut docent philosophi, bonus sit appetitus seu desiderium?» (17).

(16) Página 202, § XIX, t. IV de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.
(17) Párrafo XXXI, pág. 212, t. IV de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.

OBRAS FILOSÓFICAS DE SEPÚLVEDA.

Todas versiones. De Aristóteles, Sepúlveda tradujo:

Los libros llamados *Parvi naturales*, a saber: *De sensu et sensibilibus. De memoria et meminisse. Se somno et vigilia. De insomniis. Ds divinatione per somnium. De vitae longitudine ac brevitate. De juventa ac senecta. De vita et morte. De spiratione ac motu animalium ac de eorumdem incessu.* Dedicó Sepúlveda estas versiones al Cardenal Julio de Médicis.

Los dos libros *De ortu et interitu*, en traducción dedicada al Papa Adriano VI.

El libro *De mundo*, cuya versión fué dedicada a Hércules Gonzaga, Príncipe de Mantua.

Todas estas versiones se imprimieron en París en 1532, en un volumen en folio, por Juan Pequeño *(Joannes Parvus)*.

Los cuatro libros *Meteororum*, dedicados al Emperador Don Carlos V; y a él presentados personalmente en Placencia de Italia en 1529, según dice el propio Sepúlveda en carta al Conde de Carpi (18). No se que se haya impreso esta versión, aunque al referirse a sus traducciones de Aristóteles, en el prefacio de la versión de varios libros de Filosofía Natural del Estagirita, Sepúlveda da a entender que todas ellas, y consiguientemente ésta, también, estaban publicadas: «Converteram enim duos de *ortu et interitu* libros, quatuor *Meteorologiae*...; el libellos illos ad animantium naturam pertinentes, qui vulgo *parvi naturales* nominantur: praetereaque Clementis Septimi Pontificis Maximi voluntate ac jussu, doctissimam Alexandri Aphrodisiensis *in duodecim Aristotelis de prima philosophia libros enarrationem.* Quae cuncta opera jam pridem emissa, in lucem prodierunt» (19).

Los ocho libros *De republica*, que fueron editados primeramente en París en 1548, «apud Vascosanum»; y están dedicados a Don Felipe II, cuando aun era príncipe heredero. Según dice Sepúlveda, en carta a su editor (20), esta versión fué muy bien recibida en todas las

---

(18) «*Meteorologiam* Aristotelis, quam scis a me in Latinum fuisse conversam, Carolo Caesari dicavi, et Placentiae dedi» (Epístola XV, lib. I, t. III de las obras de Sepúlveda, págs. 108 y 109. Ed. cit. Cada tratado tiene foliación propia.

(19) Epístola XVI, lib. VII, t. III de las obras de Sepúlveda, págs. 383 y 384. Ed. cit.

(20) «Ex litteris amicorum intellexi opus in Gallia, Italia, et Germania, Belgioque exceptum fuisse non sine doctorum approbatione, et, ut scribunt,

naciones. Lo propio repite en carta a Pablo Mannzio, de la ilustre dinastía de editores venecianos (21).

Los dos primeros libros de la *Ética.* Emprendió Sepúlveda esta versión a instancia del Papa Clemente VII y del Obispo de Verona. No sé que se haya impreso. De este trabajo habla Sepúlveda, en carta a Juan Mateo Giberto, Obispo de Verona, diciendo que tuvo que interrumpir la versión para dar gusto a varios amigos y componer el diálogo *De convenientia disciplinae militaris cum Christianae religionis* (22).

El mismo Sepúlveda fué anotando las erratas que observó en la impresión de su versión de la *República* de Aristóteles según la primera edición de esta traducción (París, 1548). El manuscrito que contiene estas enmiendas fué publicado al principio del tomo I (23) de la edición de las obras de Sepúlveda hecha en Madrid, en 1780, por la Real Academia de la Historia, con el título JO. GENESSII SEPULVEDAE EMENDATIONES MS. IN SUAM OCTO LIBRORUM ARISTOTELIS DE REPUBLICAE, SIVE POLITICORUM LATINAM VERSIONEM, PARISIIS EDITAM APUD VASCOSANUM. ANNO 1548.

Además de estas obras de Aristóteles, Sepúlveda tradujo del griego al latín los *Alexandri Aphrodisiei commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima Philosophia.* Salió esta versión impresa en Roma, por Mateo Silber, alias Franch, en el año 1527, dedicada al Papa Clemente VII, pues, por deseo precisamente de éste, realizó Sepúlveda la versión (24).

También escribió Sepúlveda un opúsculo filosófico (en cuanto que se refiere a versiones de Aristóteles) con este título: ERRATA PE-

---

applausu». (Epístola XIII, lib. V, t. III de las obras de Sepúlveda, pág. 258. Ed. cit.).

(21) «Hoc opus, audio, cum primum exivit, non sine plausu ab studiosis hominibus exceptum fuisse» (Epístola XVII, lib. VII, t. III, pág. 388. Ed. cit.).

(22) «Nam quod pertinet ad eorundem librorum [de los Eticos] paraphrasim, quam Pontifici Maximi voluntate, hortatuque tuo susceperam, [En esta carta se dirige Sepúlveda al Obispo de Verona, Juan Mateo Giberto], scito mihi eam confecto secundo libro e manibus excussam esse necossitate quadam parendi studio magnorum amicorum, qui a me contendebant, ut libellum ederem *de Convenientia disdiplinae militaris cum Christiana religione*». (Epístola X, lib. I, t. III, págs. 99 y 100. Ed. cit.).

(23) Páginas CXIII-CXLIII.

(24) «Ut desinas, pater clementissime [se refiere a Clemente VII], tu quoque, cujus voluntate atque auspiciis commentaria convertimus Alexandri Aphrodisiei in duodecim Aristotelis libros de prima philosophia...» (Prefacio a la versión, pág. 368 del t. III de las obras de Sepúlveda, lib. VII de las cartas, Epístola XIV).

TRI ALCYONII IN INTERPRETATIONE ARISTOTELIS. Dícese que Alción sintió tanto las censuras de Sepúlveda que adquirió y quemó cuantos ejemplares de esta obrita pudo. Yo no he logrado verla.

OBRAS JURÍDICAS DE SEPÚLVEDA.

De Derecho Canónico escribió Juan Ginés de Sepúlveda el tratado DE RITU NUPTIARUM ET DISPENSATIONE, LIBRI TRES. Este opúsculo, publicado en Roma en 1531, le dedicó nuestro Autor al Cardenal Don Francisco de Quiñones.

Del contenido de este tratadito, y del punto de vista en que se situó Sepúlveda al escribirle, da idea el prefacio, con estas palabras: «Nec enim dogmata modo theologorum his de rebus recognoscere, sed placita etiam jurisperitorum conquirere tentavimus: et si quae partes fuere philosophorum, ne has quidem intactas relinquere consilium nobis fuit, ita demum ratis, posse aliquid recte constituti, si cum sacris litteris sanctorum sapientiumque virorum responsa, et cum utrisque natura in eamdem sententiam congruere videretur. Sed jam de definitione, institutione, fine, impedimentisque nuptiarum disserere incipiamus: his enim rebus explicatis, reliqua instituti nostri expeditius persequemur» (25). Siguiendo este plan, Sepúlveda define el matrimonio; señala al consentimiento libre de los contrayentes como el fundamento «et quasi formam matrimonii» (26); considera algunos impedimentos que contradicen el libre consentimiento o el fin esencial del matrimonio, etc.: la fuerza, el miedo, el error, la impotencia, el voto de castidad, la disparidad de religión, el matrimonio anterior, la consanguinidad, la afinidad, la pública honestidad; define la dispensa, fija qué persona puede concederla, y trata en general de las causas necesarias para la dispensa y de los casos en que ésta puede tener lugar.

Al Derecho Político corresponden los tres libros DE REGNO ET REGIS OFFICIO, que, dedicados a Don Felipe II, publicó Sepúlveda «Ilerdae typis Petri Robles», en 1571.

Lo más importante de esta obra, para nuestro fin, es el contenido del lib. I. En él demuestra Sepúlveda que la autoridad es necesaria a cualquiera sociedad: pues, por la naturaleza misma de las cosas, quien es más perfecto ha de presidir y gobernar a quien lo

---

(25) Pág. 415 del t. IV de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.
(26) Libro I, § IV, t. IV de las obras de Sepúlveda, pág. 419. Ed. cit.

es menos. De aquí resulta que aquel de los hombres es más apto para ejercer la autoridad que más aventaja a los otros en virtud y, sobre todo, en prudencia. De idéntico modo que entre los individuos, hay naciones prudentes, apacibles y civilizadas, mientras que otras son incultas, bárbaras y salvajes; tocando, por lo tanto, en virtud del Derecho Natural, a las primeras mandar y gobernar a las segundas, a fin de que éstas y sus leyes y costumbres sean mejores y más justas. Este derecho de los pueblos cultos a ejercer autoridad sobre los pueblos bárbaros y salvajes es tan estricto que si éstos «imperium justum et sibi utile recusent, bello possunt jure naturae, si facultas adsit, ad parendi officium et justitiam compelli» (27). La sociedad civil es «communio recte vivendi, domibus atque generibus perfectae et copiosae vitae gratia constituta» (28). Las formas de gobierno posibles para el régimen de la sociedad civil son monarquía, aristocracia y república, aunque Sepúlveda admite la timocracia, forma intermedia entre la aristocracia y la república. Después de señalar las diferencias entre el rey y el tirano, entre la aristocracia y la oligarquía, y entre la república aceptable y aquella que no lo es (a saber: «quae non legibus, sed arbitrio mulitudinis decretisque de singulis negotiis administratur») (29), puntualiza Sepúlveda la necesidad de las leyes, sin las cuales es imposible la vida de la sociedad civil. Las leyes pueden ser de dos géneros: propiamente civiles, las que se promulgan para el gobierno de una sociedad civil determinada; y naturales, las que Dios imprime en el corazón de todos y cada uno de los hombres, y a todos éstos son comunes. El fin de las leyes siempre ha de ser mover a los hombres a practicar las virtudes y a huir de los vicios. Las leyes son tan necesarias para la sociedad y para el hombre que aquel «qui leges ex humana vita tollit, rationem tollit, quae legum proxima norma est et origo» (30). Son formas de gobierno justas y conformes a derecho la monarquía, la aristocracia y la república; pero, entre todas, la más justa y preferible es la monarquía. De las dos clases de monarquía, hereditaria y electiva, es mucho mejor y más apta para procurar el bien común la primera. Al final (en el lib. III) estudia Sepúlveda las virtudes propias de los reyes; y las normas a que deben ajustarse la vida y actos todos del monarca, así en el orden privado como en el público.

---

(27) Libro I, § IV, t. IV de las obras de Sepúlveda, pág. 99.
(28) Libro I, § VII, t. IV de las obras de Sepúlveda, pág. 102.
(29) Libro I, § XVII, t. IV de las obras de Sepúlveda, pág. 111.
(30) Libro I, § XXVII, pág. 118 del t. IV de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.

En cuanto al criterio con que está escrito este tratado, baste con notar que, al principio, dice Sepúlveda: «Qua in quaestione ex Graecis philosophis Aristotelem maxime sequar, summum virum, et cujus doctrina in civili omnique morali facultate, aut nihil, aut perparum differt a Christiana philosophia» (31).

Los tratados que han dado a Sepúlveda mayor nombradía en la historia de la cultura son, sin duda, los pertenecientes al Derecho Internacional, nacido, en cuanto ciencia, de plumas españolas en el siglo XVI. Aunque estos tratados pueden considerarse como propios del Derecho Internacional por razón de asunto sobre que versan, por lo que hace a los medios de prueba son libros teológicos, pues Sepúlveda se funda en razones teológicas. He aquí dichos tratados:

DEMOCRATES ALTER, SIVE DE JUSTIS BELLI CAUSIS APUD INDOS. Dedicó Sepúlveda este diálogo a Don Luis de Mendoza, Conde de Tendilla, Marqués de Mondéjar y Presidente del Consejo Real de las Indias. No obstante haber sido compuesto antes de finalizar la primera mitad del siglo XVI, este tratado no fué impreso hasta 1892, en que le publicó Menéndez y Pelayo, en edición bilingüe (añadiendo al original latino una hermosa versión castellana) en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* (32), sirviéndose de una copia de dicho diálogo que regaló al Polígrafo santanderino, Don Julián Pereda, Párroco de Villadiego (33).

Apesar de que lo procuró con ahinco, Sepúlveda no logró publicar esta obra. El motivo le cuenta el mismo Autor en un documento impreso por Don Antonio María Fabié (34). El retorno a España de algunos religiosos idos a las Indias para tratar de ciertas ordenanzas, hizo que se hablase mucho en la Corte, de la justicia de la conquista de las Indias por parte de España. Sepúlveda afirmó que él la tenía por justa y santa. Oído lo cual por el Cardenal Arzobispo de Sevilla, este exhortó al Doctor andaluz para que escribiera sobre tan interesante tema. Hízolo Sepúlveda, componiendo el *Democrates alter, sive de justis belli causis apud indos.* Examinado el manuscrito, por

(31) Libro I, § I, págs. 97 y 98 del t. IV de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.

(32) Tomo XXI, cuaderno IV (octubre de 1892), págs. 257-369.

(33) Consérvase en la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Sig.: R-1-4-16. Es un manuscrito autógrafo de Don Julián Pereda, fechado el 20 de mayo de 1883, que contiene la copia del *Diálogo* según un códice de letra de principios del siglo XVII, que el Señor Pereda cree es el que, según Don Nicolás Antonio, existía en la Biblioteca del Colegio de la Compañía de Jesús de Granada.

(34) *Vida y escritos de Don Fray Bartolomé de las Casas*, t. I, Madrid, 1879, lib. II, cap. II, pág. 298-303.

orden del Consejo de Castilla, por los Doctores Fernando de Guevara, Francisco de Moscoso y Fray Diego de Victoria, religioso jerónimo este último, opinaron todos que, sin inconveniente alguno, podía darse la licencia precisa para la impresión del libro. Algunas personas de autoridad y pertenecientes al Consejo de Indias tuvieron dudas sobre la oportunidad de que se publicara tal escrito; y se dilató la expedición de la licencia que Sepúlveda deseaba. Acudió el Cronista al Emperador, quejándose de estas dilaciones; y Don Carlos V expidió, en 1547, una real cédula mandando se viese bien el libro, y que, si no existían en él vicios sustanciales, se autorizase su impresión. Examinó entonces el trabajo el Lic. Montalvo, y opinó que podía publicarse. A punto estaba de salir ya al público el *Democrates alter*, cuando arribó a España, procedente de las Indias, el famoso Obispo de Chiapa Don Fray Bartolomé de las Casas, quien puso todo el empeño de que era capaz para que se revisara el libro por tercera vez. Hiciéronlo las Universidades de Salamanca y Alcalá, dictaminando ambas que el libro no se debía imprimir; y sin imprimir quedó hasta fines del siglo XIX, aunque fué, no obstante, muy conocido por las copias que de él se obtuvieron y por la *Apología* que, en defensa del mismo, redactó e imprimió, como veremos, el Dr. Sepúlveda.

Son interlocutores de este diálogo Demócrito y Leopoldo, los mismos a quienes Sepúlveda hizo platicar en el *Democrates* primero, sólo que, en vez de hacerlo en Roma, ahora conversan a orillas del castellano Pisuerga. El contenido del diálogo está bien sintetizado en la petición de Leopoldo a Demócrito, cuando, después de decirle que, al hallarse paseando cierto día en el palacio del Príncipe Don Felipe y presentarse Hernán Cortés, se habló de este Conquistador y de sus hazañas, surgió en Leopoldo la duda de si era conforme a justicia la guerra de los españoles contra los indios, no habiendo hecho éstos a aquéllos ningún mal. Para salir de esta duda, Leopoldo suplica a Demócrito le exponga todas las causas que puede haber para que una guerra sea justa. Luego veremos, con la detención debida, cuál es esta doctrina.

La resonancia que tuvo este opúsculo fué enorme. Con razón dice Don Francisco Cerdá que es el más famoso de los escritos del Cronista imperial; y que «tanquam Eridis pomum rixas concitavit, et Theologorum et Jureconsultorum animos per multos annos scidit» (35).

---

(35) *De vita et scriptis Jo. Genesii Sepulvedae commentarius*, t. I de las obras de Sepúlveda, pág. LI. Ed. cit.

Apología pro libro de justis belli causis. Se imprimió por vez primera en Roma, «apud Valerium Doricum et Ludovicum fratres Brixienses»; y fué dedicada por Sepúlveda a Don Antonio Ramírez de Haro, Obispo de Segovia.

Leyó este Prelado el *Democrates alter;* y, disconforme con Sepúlveda, en 1549 remitió a éste, que, a la sazón, se hallaba en Córdoba, una impugnación de lo que encontraba inadmisible en el diálogo susodicho. El Cronista imperial escribió entonces esta *Apología* en defensa de sus doctrinas; pero, escarmentado por los obstáculos que le habían impedido imprimir en España el *Democrater alter*, envió la *Apología* al célebre canonista Don Antonio Agustín, que estaba en Roma como Auditor de la Rota, rogándole leyera la obrita y la hiciera examinar, también, por varones doctos. Vieron el escrito el propio Don Antonio Agustín y los monseñores Felipe Archiuto, Vicario del Papa, y Egidio Foscario, Maestro del Sacro Palacio; y todos juzgaron que la *Apología* podía ser publicada sin inconveniente alguno. Se hizo, pues, la edición romana, antes reseñada; pero el Emperador vedó la venta y difusión de la *Apología* en España.

El fin de Sepúlveda al escribir este tratadito es responder, no sólo a los reparos del Ilustrísimo de Segovia al *Democrates alter*, sino, también, a todas las objeciones y argumentos que opusieron los impugnadores del diálogo. Después de decir al Obispo segoviense, con mucha urbanidad, pero muy claramente, que «parum aut nihil de tuo afferas, sed pleraque omnia aliena, nec satis tua singulari eruditione digna, et ab his sumta, qui calumniis et strophis parum vel prudenter vel modeste, ne quid gravius dicam, in mea sententia honestissimam Reipublicae ac Regum nostrorum causa oppugnant» (36); y de asegurar que las Universidades de Salamanca y Alcalá nada juzgaron contra las opiniones defendidas en el *Democrates alter*, porque los dictámenes que emitieron no fueron sentencias comunes de los maestros de dichas escuelas, sino sólo de dos o tres de ellos, puntualiza la cuestión de que se trata, mal planteada en la impugnación del Prelado de Segovia: «Quaeritur, utrum barbari, quos indos vocamus, Christianorum Hispanorum imperio jure subjiciantur, ut barbaris moribus et cultu idolorum ac impiis ritibus sublatis, ad accipiendam Christianam Religionem ipsorum animi praeparentur» (37). Después, siguiendo el plan escolástico: presenta siete razones contra la tesis que va a sostener; fija ésta en los términos siguientes: «optimo

(36) Párrafo I, t. IV de las obras de Sepúlveda, pág. 329. Ed. cit.
(37) Párrafo III, pág. 331 del t. IV de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.

jure isti barbari a Christianis inditionem rediguntur» (38); la prueba, repitiendo las mismas razones que había expuesto en el *Democrates alter*, a saber: que los indios, como bárbaros, debían estar sometidos a la autoridad de los españoles, que eran cultos y civilizados; que los delitos de los indios contra la Ley Natural merecían se les castigara con la guerra; que las opresiones y graves males que los mismos indios causaban a muchos inocentes, a quienes estos bárbaros sacrificaban, justificaban los castigos que se les infligían por medio de la guerra; y que se les debía sujetar, incluso por la guerra, si era necesario, para que oyeran la predicación del Evangelio. Después de la demostración directa de su tesis, la *Apología* va respondiendo uno a uno a los siete argumentos de los adversarios; y termina presentando las razones que aconsejaban la impresión y divulgación del *Democrates alter*, a saber: que deshace muchos errores, que se funda en grandes autoridades, y que son muchos y muy doctos los teólogos que le aprueban o no ven inconveniente, al menos, en que se extienda y divulgue.

Mucha semejanza guarda con esta Apología la Summa quaestionis ad bellum barbaricum, sivi indicum pertinentes, quam latius persequitur Genesius Sepulveda in libro quem de justis belli causis conscripsit, in qua omnes obiectiones Salmanticae et Compluti factae proponuntur et solvuntur. No sé que se haya impreso este trabajo. Yo he examinado la copia de él que se guarda manuscrita en la Biblioteca Nacional de Madrid (39).

Según lo indica el título del escrito, éste es una exposición y respuesta a las objeciones que las dos más célebres Universidades españolas hicieron a la doctrina del diálogo *De justis belli causis*, teniendo por legítima la conquista de las Indias Occidentales por parte de España. Sepúlveda expone primeramente siete objeciones contra su teoría, desarrolla la doctrina que entiende ser básica para la respuesta, y, por último, contesta una a una a las siete objeciones.

La doctrina del tratadito puede reducirse a esto: La guerra a los indios americanos en cuanto idólatras, castigaba, no las injurias de éstos a los hombres, sino las que ellos inferían a Dios, y que eran mucho más graves que aquéllas. Cierto que nadie debe ser coaccionado para que crea, se bautice y haga cristiano; pero a los idólatras americanos se les sometía al imperio español para que se abstuvieran de los ritos impíos que practicaban, observaran la Ley Natural,

(38) Párrafo IV, pág. 332 del t. IV de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.
(39) Manuscrito 5785, folios 309 a 317.

y oyeran a los predicadores evangélicos. Aunque nuestro Señor Jesucristo y los Apóstoles no compelieron a nadie a aceptar el Evangelio, los reyes y príncipes cristianos tienen derecho para hacerlo, según las enseñanzas del mismo Evangelio, de San Agustín, San Ambrosio y San Gregorio, y la práctica de la Iglesia en tiempos del Emperador Constantino. La guerra es necesaria para la predicación del Evangelio, a fin de que esta pueda hacerse sin dificultades. Al guerrear por este motivo, sólo es preciso hacerlo con una advertencia, que va implícita en toda guerra justa: ofrecer la paz si los indios hacen lo que se les manda y están obligados a ejecutar. Rara será la guerra que pueda llevarse a término sin grandes inconvenientes: daños, maleficios y aun algunas injusticias. Pertenece a los apóstoles todos el procurar que los hombres se conviertan a la Fe de Cristo y que, para esto, se les predique el Evangelio, y pongan todos lo conducente y razonable para la obtención de estos fines.

SUMARIO EN ROMANCE DEL DEMOCRATES ALTER. Parece que Sepúlveda compuso este resumen de su famoso diálogo, sin duda, para que fuese más fácilmente conocida la doctrina que en el mismo defendía. Ignoro si se ha impreso este opúsculo: yo no le he visto ni impreso ni manuscrito; y no sé si será el mismo escrito respondiendo a las objeciones de las universidades salmantina y complutense de que antes me ocupé.

DISPUTA O CONTROVERSIA ENTRE EL OBISPO DON FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, O CASAUS, OBISPO QUE FUE DE LA CIUDAD REAL DE CHIAPA... Y EL DOCTOR GINES DE SEPÚLVEDA, CORONISTA DEL EMPERADOR... SOBRE QUE EL DOCTOR CONTENDIA: QUE LAS CONQUISTAS DE LAS INDIAS ... ERAN LICITAS; Y EL OBISPO POR EL CONTRARIO DEFENDIO... HABER SIDO Y SER IMPOSIBLE NO SERLO: TIRANICAS, INJUSTAS E INICUAS. Se imprimió primeramente en Sevilla, en casa de Sebastián Trugillo, en el año de 1552 (40).

Este libro tiene un origen muy interesante. Las discusiones que provocaron el *Democrates alter* y su *Apología* hicieron que Don Carlos V mandara se juntasen el Consejo de Indias y algunos miembros de otros Consejos, y varios teólogos y canonistas de nombradía. Ante estos graves varones, reunidos en Valladolid en el año 1550, Sepúlveda consumió la primera de las sesiones celebradas exponiendo oralmente, durante dos o tres horas, los fundamentos de sus opiniones en cuanto a la licitud de la conquista de las Indias por el Reino de

(40) Utilizo el ejemplar de esta primera edición, existente en la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-VI-5-93.

Castilla y de León. En las restantes sesiones leyó Don Fray Bartolomé de las Casas parte de unos noventa pliegos que llevaba escritos para refutar al Cronista. Los jueces comisionaron a Fray Domingo de Soto, que era uno de ellos, para que sintetizara las razones que en pro de sus respectivos pareceres aducían Sepúlveda y Las Casas. A la vista del resumen de Soto, Sepúlveda concretó en doce objeciones a su propia doctrina la que había defendido Las Casas; y dió a ellas las correspondientes respuestas en un escrito dirigido a los mismos señores. Replicó Las Casas en otro escrito dirigido a los propios varones, siguiendo paso a paso las doce objeciones últimamente examinadas por Sepúlveda. Todo esto es lo que contiene la *Disputa* de que estoy hablando. Lo curioso es que, después de tanta discusión, la junta de letrados no emitió fallo ni dictamen alguno.

En la disputa, Sepúlveda adujo las mismas cuatro razones que había presentado, en el *Democrates alter* y en la *Apología*, para demostrar la licitud de la guerra a los indios. En la respuesta a las objeciones de Las Casas insiste, fundado, principalmente, en argumentos teológicos, en sostener: que los moradores de la tierra de promisión, antes de que se establecieran en ella los israelitas, fueron castigados y destruídos por estos en pena de idolatrías y sacrificios humanos; que las palabras del Señor, que recoge el versículo 23 del cap. XIV del Evangelio de San Lucas: «Compelle intrare...», se han de entender como compulsión corporal; que San Agustín aprueba se compela corporalmente, no sólo a los herejes, sino, también, a los paganos, aunque esto ha de hacerse precisamente para apartarles de la idolatría y predicarles la Fe cristiana, no para obligarles a creer en esta; que el Papa San Silvestre, que convirtió y bautizó a Constantino, exhortó a este a que castigase la idolatría con pena de muerte y de perdición de bienes; que las palabras de San Pablo en la Epístola primera a los Corintios: «Quid mihi de his qui foris sunt iudicare...» no pueden entenderse de modo que quiten a la Iglesia y al Papa la potestad de predicar el Evangelio y la Ley Natural a los infieles, porque tienen deber de hacerlo y de subordinar a este poder espritual todas aquellas cosas temporales que sean necesarias, sino que San Pablo quiere dar a entender que, a qué fin va a juzgar a los infieles que no le obedecían voluntariamente ni les podía corregir contra la voluntad de los mismos; que el poder y potestad que nuestro Señor Jesucristo transmitió a San Pedro y a sus sucesores se extiende a los fieles y a los infieles; que los canonistas enseñan que sólo por no guardar la Ley

Natural o por ser idólatras pueden ser castigados los gentiles; que los indios eran realmente bárbaros, pues no vivían conforme a la razón natural y tenían malas costumbres, públicamente aprobadas entre los mismos; que, aunque la guerra irrite a los indios, no debe abandonarse por ello, pues no es la guerra para predicar y realizar la labor evangélica, sino para preparar la predicación y conversión, debiendo hacer esto último frailes y clérigos de buena vida y doctrina, sin violencia alguna a los indios; que, como el Papa tiene mandamiento y poder para predicar el Evangelio por todo el mundo, y esto no puede realizarse si no son oídos los predicadores, el Papa tiene, sin duda, potestad para forzar y obligar a oír tal predicación; que no es exacto que las guerras a los indios traigan mayores males y daños que las prácticas en uso entre los mismos indios, pues en sólo la Nueva España morían sacrificados más de 20.000 inocentes al año, según dicho de los que llegaban de tales regiones, y, sobre todo, estas guerras evitan el gran daño de la condenación eterna de innumerables almas, que, merced a tales guerras, oyen la Fe Cristiana, la admiten y se salvan; y que en la intención del Papa Alejandro VI en la célebre bula que dió en 1493 a favor de los Reyes Católicos, estaba ceder a España la tierra descubierta en las Indias y los habitantes de estas regiones, a fin de que éstos se sujetasen primeramente a la potestad de los reyes de Castilla, para que, después, se les predicara fácilmente el Evangelio.

OBRAS HISTÓRICAS DE SEPÚLVEDA.

Rerum gestarum Aegidii Albornotti Carrilli, Conchensis, R. R. E. Cardinalis et Archiepiscopi Toletani, ducis clarissimi, libri tres. Esta biografía se imprimió por vez primera en Bolonia por Jerónimo de Benedictis en el año 1521; y fué vertida: al castellano, por el Maestre Antonio de Lantadillo y Vela (41) y por el Doctor Francisco Antonio Docampo Guiral (42); y al italiano, por el Dr. Francisco Esteban Vélez (43) y por el Canónigo Francisco Savaro (44).

Según dice Sepúlveda en el prefacio, dedicando la obra a Don

(41) Impresa en Toledo en 1566 por Juan de Ayala.
(42) Impresa en Bolonia en 1612, por los herederos de Juan de Roxo.
(43) Impresa en Bolonia en 1590 por Juan Rossi.
(44) Impresa en Bolonia en 1664 por Jacobo del Monte.

Luis Carrillo de Albornoz, escribió esta historia a ruego de los colegiales del Colegio de San Clemente de Bolonia para completar y perfeccionar la biografía del Cardenal escrita por Juan Garzón.

Sigue a la historia del Cardenal Albornoz una Brevis Bononiensis Collegii Hispanorum descriptio, et quorumdam, quae ad ipsum pertinent commemoratio. En ella expone Sepúlveda el origen y fundación del Colegio, describe el edificio, habla de algunos colegiales ilustres, y trata de los privilegios y organización de esta insigne casa.

De rebus gestis Caroli Quinti imperatoris et regis Hispaniae. Aunque Sepúlveda, que había comenzado esta obra al ser nombrado cronista del Emperador en 1536, la terminó en 1563, no quiso, sin embargo, publicarla en vida para procurar siempre perfeccionarla, y para que así se diera mayor libertad al juzgarla (45). Con mucho exceso consiguió el Cronista su propósito de que se dilatara la impresión de esta historia, porque ella no vió la luz pública hasta el año 1780, en que la Real Academia de la Historia la editó en los dos primeros tomos de la colección de obras de Sepúlveda.

Consta la historia de Don Carlos V de treinta libros, en los que, después de describir a España y de hacer un resumen de nuestra historia, desde los tiempos más remotos hasta los de Don Carlos V, se narra la vida de éste. El trabajo de Sepúlveda es una obra compuesta al estilo clásico, teniendo como modelos a Salustio y Tito Livio. Para redactar la biografía del César puso Sepúlveda esmero grandísimo, procurando que el estilo fuera elegante y culto; pero, sobre todo, que la historia narrara la verdad. A este fin, utilizó cuantas fuentes históricas pudo haber a mano: documentos, obras ya publicadas, narraciones de testigos... Sepúlveda escribió hablando de esta historia al Dr. Diego de Neyla, Canónigo de Salamanca: «ut ipse optime nostri, et sciunt omnes, quibuscum familiariter vixi, sum semperque fui simplicis veriatatis omni loco studiosus; ad quod me non officium modo et institutum, sed natura etiam adhortatur» (46).

De rebus hispanorum gestis ad novum orbem Mexicumque. Tampoco se publicó esta historia hasta que, en 1780, la insertó la

(45) Véanse los párrafos IX y X de la carta a Don Diego de Neyla en el t. I de las obras de Sepúlveda (ed. cit.). Van estos párrafos en las páginas dedicadas a los preliminares, que no llevan foliación.

(46) Párrafo X de la carta a Don Diego de Neyla, en las páginas preliminares y sin foliación del t. I de las obras de Sepúlveda. Ed. cit. Es el final de la carta.

Real Academia de la Historia en el tomo III de su edición de las obras de Sepúlveda.

En los siete libros de que consta esta obra narra el Cronista de Don Carlos V los hechos de los españoles en el Nuevo Mundo, desde el año 1492, en que se principió a preparar el primer viaje de Cristóbal Colón a las Indias, hasta que, en 1521, se terminó la conquista de Méjico. Como lo indica al principio del lib. I, Sepúlveda se propuso completar y mejorar la historia de Gonzalo Fernández de Oviedo (47).

De rebus gestis Philippi II hispaniarum et indiarum regis. Del mismo modo, esta historia no se imprimió hasta que lo hizo, en 1780, la Real Academia de la Historia en el tomo III de la edición de las obras de Sepúlveda.

Claramente indica lo que esta obra contiene el subtítulo de la misma: «Priores octo regni ejus [se refiere a Don Felipe II] annos complectentes, sive historiam ab anno M.D.LVI ad M.D.LXIV». Según dice Don Francisco Cerdá, el ejemplar autógrafo de esta historia se guardaba en el año 1780 en la Biblioteca Real de Madrid (48).

Menéndez y Pelayo dijo de estas biografías de Don Carlos V y de Don Felipe II compuestas por Sepúlveda, que, si bien en ellas historió éste los hechos de ambos monarcas, lo hizo «no sin pagar tributo a la adulación palaciega» (49).

Don Nicolás Antonio habla de otra obra histórica de Sepúlveda: «*De bello Africo* a Cesare gesto, hoc est de Tunetana expeditione commentarium, ex codice collegii S. Pauli Granatensis Societatis Jesu manu exarato» (50). Yo no conozco este manuscrito; y no sé, por tanto, si es obra distinta de la Historia de Don Carlos V, o copia tan sólo de lo que en los libros X al XIII de esta crónica narra el mismo Sepúlveda.

También parece que compuso Sepúlveda una *Apología* en defensa de su Historia de Don Carlos V. No se ha impreso este trabajo; y hasta parece que se ha perdido.

---

(47) Véase el § I, págs. 1 y 2 del t. III de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.

(48) *De vita et scriptis Jo. Genesii Sepulvedae cordubensis, commentarius.* Tomo I de las obras de Sepúlveda, pág. CVI. Ed. cit.

(49) *Humanistas españoles del siglo XVI.* Lección explicada por Menéndez y Pelayo en las oposiciones a la cátedra de Historia de la literatura española, recogida por D. Miguel García Romero en el cap. IV de sus *Apuntes para la biografía de D. Marcelino Menéndez y Pelayo,* Madrid 1879. Lo trascrito se halla en la página 108.

(50) *Bibliotheca hispana nova.* T. I, Madrid, 1783, pág. 704, col. 1.ª

OBRAS VARIAS DE SEPÚLVEDA.

Cohortatio ad Carolum V imperatorem invictissium, ut facta cum christianis pace, bellum suscipiat in turcas. Editó por vez primera este discurso Juan Bautista Felli, de Bolonia, en el año 1529.

El contenido de esta oración y el fin que ella busca, lo indica claramente Sepúlveda con las palabras siguientes: «Dicam enim de genere belli, et de Turcarum nostrisque viribus et facultatibus. Atque ita dicam, ut appareat, neque contemnendus esse hostem, cui nisi mature fuerit obviatum, nostra salus et libertas summum discrimen atque periculum sit aditura, neque rursus tam magnum, ut pretimescendus sit, aut major habendus, quam ut quaet tuis armis superari» (51). Esta guerra contra los turcos, no sólo es justa, sino que se ha de hacer «pro patria, pro liberis, pro aris et focis, ad summam pro salute et libertate, proque ipsa religione» (52). El discurso de Sepúlveda está admirablemente hecho. El párrafo final, en el que el Cronista exhorta al Emperador a emprender la lucha: «Quin igitur, Caesar, expergisceris...» (53), es verdaderamente ciceroniano.

Pro Alberto Pio Principe Carpensi antapologia. Editóse por vez primera en el año 1532 en París, «apud Antonium Angerellum»; y está dedicada al Obispo Rodolfo Pío, sobrino del Príncipe Alberto Pío de Carpi.

Menéndez y Pelayo narra la historia de la *Antapología* en estos términos: «Había divulgado Alberto Pío primero una carta, y luego un libro contra Erasmo, acusándole de las mismas cosas que lo habían hecho Stúñiga, Carranza y los frailes castellanos... No se detuvo ante la muerte [de Alberto Pío] el rencor de Erasmo, sino que lanzó al poco tiempo una inventiva contra el desdichado príncipe, en que no se harta de llamarle *ignorante, filosofastro, mentiroso, viejo delirante, áspid*, etc., y de suponer que sólo con ayuda de amigos y especialmente de Sepúlveda, *varón erudito y buen latino*, podía haber escrito su libro. Esta mala acción (que siempre lo es ensañarse con las cenizas de un muerto) fué causa de una buena obra de piedad y de lite-

(51) y (52) Párrafo II, pág. 359 del t. IV de las obras de Sepúlveda. Edición citada.

(53) Párrafo XXI, págs. 373 y 374 del t. IV de las obras de Sepúlveda. Edición citada.

ratura: la *Antapología*, de Sepúlveda, *pro Alberto Pío principe Carpensi in Erasmum Rotterodamum*» (54).

Propónese Sepúlveda responder a los ataques de Erasmo al Príncipe de Carpi: «Istorum igitur calumniis respondere, ac Erasmi querimoniis satisfacere constitui hoc libello» (55). Como preliminares para la respuesta, Sepúlveda: afea que Erasmo ataque en términos duros a un muerto tan insigne como lo fué el Príncipe de Carpi; asegura que él, Sepúlveda, no pudo ayudar al Príncipe a componer el libro del que se quejaba el Rotterodamense porque, mientras el de Carpi le escribía en París, se hallaba Sepúlveda en Roma; y aconseja a Erasmo que lime y pula más sus escritos. Después, examina nuestro Autor las respuestas de Erasmo a los reparos que a su doctrina, de Erasmo, puso Alberto Pío, haciendo resaltar las imprudencias, por lo menos, en que incurría el Escritor holandés al hablar de la Religión, sus ministros y hasta de los santos; y las relaciones entre muchos de los puntos de vista de Erasmo con los de Lutero, en los cuales el Hereje sajón llegó al fin en el camino abierto por el Humanista holandés. Éste, recibida la *Antapología*, que le remitió Sepúlveda con una epístola urbanísima, fechada en Roma el 1 de abril de 1532, contestó muy cortésmente, en carta que lleva la data en Friburgo el 16 de agosto de 1532, al Doctor Sepúlveda rehuyendo la polémica en bien de la paz: «Ex reciprocatione talium libellorum, non video, quid nasci possit praeter dissidia, quorum in mundo plus satis est. Itaque consultius arbitror non respondere» (56).

De correctione anni mensiumque romanorum commentatio. Se imprimió este tratado en Venecia, en el año 1546, «apud Gabr. Giolitum de Ferraris», dedicado al Çardenal Gaspar Contareno; y, según dice el prefacio de la obrita, para que, si el Concilio de Trento se ocupaba de la reforma del calendario y cómputo de los años, pudiera el Cardenal recibir algún auxilio con el estudio de Sepúlveda.

La reforma que proponía nuestro Autor está indicada en las siguientes palabras: «Quod si factum fuerit, solstitium hibernum, et natale Christi, et calendae Januariae competent in eumdem diem, unde faustum sumatur et convenientissimum anni principium, sublata illa confusione, quam dies interjecti natali Christi et calendis Janua-

(54) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. I, t. IV, Madrid, 1928, págs. 108 y 109.

(55) *Antapología*. Praefatio. Pág. 543 del t. IV de las obras de Sepúlveda. Edición cit.

(56) Libro I de las epístolas de Sepúlveda, carta II, pág. 79 del t. III de las obras de nuestro Autor. Ed. cit.

rii erga publicas scripturas quotannis afferunt, in illa temporis intercapedine confectas, quibus scilicet scripturis annus adscribitur a nato Christo numeratus» (57). La última parte del opúsculo está destinada a exponer lo que se ha de entender significado por la palabra *era:* «Cur igitur cum *Aera Caesaris* dicimus, non alium, quam Augustum intelligimus, nisi quoniam Augusti nomen in *aera* continetur? Scilicet qua tempus interdum hoc modo notabatur, A. ER. A. CAES. quod est: *Annus erat Augusti Caesaris,* frecuentius tamen brevitatis gratia sic A. ER. A. Sed posteriorum, ut diximus, socordia et temeritate factum est, ut omissis punctis eaedem litterae velut in unum verbum, cuius prima syllaba AE. diphthongus esset, confusae conscriberentur, non aliter quam cum *Aera* scribentes eo vocabulo volumus nummos aereos intelligi» (58).

En cuanto al valor de la propuesta de Sepúlveda para la buena reforma del calendario, aunque Juan Páez de Castro, que cuidó de la impresión de esta obrita, diga, escribiendo desde Trento el 17 de febrero de 1547 al historiador aragonés Jerónimo de Zurita, que Sepúlveda: «no haze otra cosa sino aconsejar que se reduzga el año a la bruma, que es onze de enero, lo qual se podra hazer intercalando los dias errados, y que se de orden como no se venga a este inconveniente con intercalar dentro de ciertos años: el no muestra la dificultad, ni se mete en ella, y ay en esta materia tanto escrito que sobra, pero por su estilo aplace» (59); y aunque el Cardenal Contareno, en la carta contestando a la dedicatoria de este opúsculo, si bien califica al trabajo de Sepúlveda de «multis in partibus illustre» (60), y acepta la teoría del Escritor andaluz sobre la *era,* como muy verosimil y fundada, dice, no obstante, en cuanto al medio que propone Sepúlveda para corregir los errores existentes en el cómputo de los años, que: «minus mihi probatur, quam si dimissa diei intercalatione, totidem annis, quot sufficiant resarciendis diebus illis, quibus antevertimus, sensim ratio anni, vel instituta a Julio Caesare, vel quae exstabat Nicaeni concilii tempore, restituatur» (61), es innegable que Sepúlve-

(57) Párrafo XV, pág. 172 del t. IV de las obras de Sepúlveda.

(58) Párrafo XXXI, págs. 183 y 184 del t. IV de las obras de Sepúlveda. Edición citada.

(59) XVI carta de las de Páez a Zurita que publicaron Uztárroz y Dormer en el cap. XI del lib. IV de los *Progresos de la historia de Aragón y vidas de sus cronistas,* Zaragoza, 1878, pág. 544.

(60) Epístola XIII. *Epistolarum, liber II,* t. III de las obras de Sepúlveda, pág. 137. Ed. cit.

(61) Epístola XIII del lib. II de los *Epistolarum libri VII,* pág. 138 del tomo III de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.

da, por lo menos, puntualizó bien la necesidad de acometer la reforma del calendario, empresa que, después, llevó a cabo el Papa Gregorio XIII en el año 1580.

Páez de Castro, en carta escrita, también, desde Trento, el 14 de diciembre de 1545, al propio historiador Jerónimo de Zurita, pone otro reparo a este opúsculo de Sepúlveda: «Al señor doctor Sepúlveda diga v. m. que le beso las manos, y que el Señor Obispo de Astorga (62) me dio su libro: yo le lei con atencion; y me parece de perlas, solo lo de la Era no puedo tragar, porque para tanta adivinacion fuera menester mas claras conjeturas de piedras o libros en que pareciese que en España contavan por años de Augusto de mil años a esta parte siquiera, y que era forma de escrivir, hablando de presente, *erat munus*, que no me parece buen latin, siendo tan doctos los Españoles, como el dize, siquiera mi parecer es que *patienter ferat nos aliquid ignorare*» (63).

De solis per signiferum motu et terrae transitu. No se ha editado este folleto; pero habla de él Sepúlveda en carta a Don Juan de Quiñones, Maestreescuela de Salamanca: «Quamquam de solis per signiferum motu, et terrae transitu libello huic quaestioni dicato, de ratione vero caelestes regiones in quaque terrarum parte demonstrandi, cum in utraque quaestione non modo Pincianum (64), sed multos praeterea adversarios habuissem, in epistolis ad eumdem Pincianum missis acuratius disputavi» (65). Yo desconozco este manuscrito.

Don Nicolás Antonio habla de otro trabajo manuscrito de Sepúlveda, que, asimismo desconozco: «*Pro matrimonio Regis Angliae Henrici VIII cum Catherina conjuge* decertasse scripto eum apparet ex Nicolai Sanderi lib. I. *Schismatis Anglicani*, referentis de hoc argumento scriptores, apud hispanos vero, ait Franciscus Roxas...» (66).

Cartas de Sepúlveda. Además de dos epístolas dirigidas a Fray Melchor Cano sobre la doctrina del *Democrates alter*, están recogidas cerca de un centenar de cartas del Cronista de Don Carlos V en los *Epistolarum libri septem*, editados por primera vez en Salamanca «apud Joannem Mariam de Terranova et Jacobum Archarium». Sepúlveda dedicó este volumen a Don Luis de Mendoza, Marqués

---

(62) Don Diego Sarmiento.
(63) Uztárroz y Dormer, obra, lugar y edición citados, pág. 534.
(64) Se refiere al famoso Comendador griego Hernán Núñez de Guzmán.
(65) Epístola XX, lib. III, pág. 191 del t. III de las obras de Sepúlveda. Edición cit.
(66) *Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, pág. 704.

de Mondéjar. Los corresponsales del Cronista fueron personas del mayor relieve en la historia del siglo XVI, sobre todo en el aspecto cultural: Erasmo, Fray Melchor Cano, Alfonso de Valdés, el Príncipe Alberto Pío de Carpi, la Marquesa de Zenete, Don Honorato Juan, el Rey Prudente, Martínez *Siliceo*, el Comendador Pinciano, el Cardenal Tavera, el Duque de Frías, Fray Luis de Carvajal, Cardillo de Villalpando, Don Antonio Agustín...

Según dice Sepúlveda en el prefacio, dedicando la obra al Marqués de Mondéjar, fueron dos las razones que le movieron a coleccionar las cartas que sobre asuntos de letras había dirigido a distintas personas: el deseo de que se aprovechasen de ellas los estudiosos, y evitar que corrieran copiadas mendosamente. De la impresión de estas epístolas cuidó, por encargo de Sepúlveda, su gran amigo, el Dr. Diego de Neyla, Canónigo de Salamanca. Los asuntos de las cartas son tan varios como las disciplinas que cultivó Sepúlveda: Exégesis bíblica, Teología, Filosofía, Crítica, Polémica, Historia, Epigrafía, Geografía...

III. Valor de los trabajos filosóficos de Sepúlveda.

La veneración de Sepúlveda por el Estagirita fué grandísima. Moralmente le tenía como hombre «non modo non vitiosus, sed vir optimus et temperantissimus» (67). Intelectualmente le juzgaba como un prodigio tan extraordinario que «Tot enim libros Aristotelem in omni doctrinarum genere sapientissime, et cum magna et consentiente hominum approbatione confecisse constat, ut miremur eis elucubrandis unius hominis aetatem suffecisse» (68), teniéndole por doctor a quien «todos los filósofos y teólogos más excelentes veneran como maestro de la justicia y de las demás virtudes morales y como sagacísimo intérpete de la naturaleza y de las leyes naturales» (69).

Era, pues, natural que Sepúlveda se preocupara de la divulgación de las obras del Estagirita. Y, viendo que ninguno de los clásicos latinos había vertido al idioma del Lacio las obras del Filósofo, y desdeñando las traducciones que éste había tenido en la Edad

(67) Carta al Dr. Pedro Serrano, *Epistolarum libri VII*, lib. VII, epístola I, págs. 323 y 324 del t. III de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.
(68) Loc. cit., pág. 322.
(69) *Democrates alter*. Versión de Menéndez y Pelayo, pág. 349 del t. XXI del *Boletín de la Real Academia de la Historia*, cuaderno IV, correspondiente al mes de octubre de 1892.

Media, aun las de la escuela peripatética que floreció en el siglo XV, porque, aunque «fuerunt... in physicis convertendis cum sua magna laude versati, sed ab Aristotelis enarrationibus prorsus abstinerunt» (70), se propuso traducir al Estagirita, y comenzar fijando previamente las normas que deben regular estos trabajos.

No son fáciles de hacer estas versiones. A juicio de Sepúlveda débese evitar que el deseo de trasladar fielmente todas las palabras griegas, incluso con la construcción y el estilo del texto, haga que la traducción resulte «non dico barbaram, sed prorsus, ut ita loquar, inhumanam» (71). El ideal de estas traslaciones, dice Sepúlveda, es exponer fidelísimamente los conceptos que el Estagirita expresó en griego, con el idioma a que se traduce, y en estilo propio y elegante dentro de los cánones de esta última lengua, pero sin sacrificar a la forma de expresión la claridad y fidelidad del texto que se trata de traducir. No se ha de dar excesiva importancia en estas versiones al estilo y a la forma, pues es una puerilidad pretender escribir de Filosofía en estilo adornado y que pueda servir de modelo literario. No se ha de tener reparo en usar voces y términos nuevos si expresan mejor los conceptos que los que emplearon los clásicos. Para pensar así, Sepúlveda invoca el parecer del propio Cicerón; y dice: «Quae Ciceronis praecepta satis superque declarant, qualis esse debet oratio philosophici Ciceroniani, plana scilicet et dilucida, ab omni fuco aliena, et res suis nominibus more philosophorum appellans, ut ens, exempli gratia, essentia, species et qualitas et similia non magis refugiat, quam qui de agricultura scribit porcas dicere, et liras atque lirare, quae propria sunt agricolarum vocabula» (72).

Mas para que las versiones sean totalmente perfectas es necesario, a juicio de Sepúlveda, que lleven notas o escolios, en los que se declare brevemente lo que necesite aclaración, a fin: de justificar el empleo

---

(70) *Praefatio in Alexandri Aphrodisiei commentaria de Prima Philosophia, ab ipso e Graeco in Latinum sermonem conversa*, pág. 369, t. III de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.

(71) Loc. cit.

(72) *Praefatio* a la traducción de los *Aristotelis de republica libri octo*. Para esta obra, que no incluyó en su edición de Sepúlveda la Real Academia de la Historia, utilizo la edición hecha en Madrid por Joaquín de Ibarra en 1775. Véase la pág. XVII de esta edición. Me sirvo del ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Sig.: L-16-365.

Las normas sobre lo que han de ser las buenas versiones, las expone principalmente Sepúlveda en los prefacios a sus traducciones. Véanse el ya citado de la *Política* de Aristóteles y el de los *Comentarios* de Alejandro de Afrodisia (t. III de las obras de Sepúlveda, ed. cit.).

de una determinada palabra o giro en la versión, de explicar el sentido de una frase por el uso que hace de ella el Estagirita en otros lugares, o por cualquier otro procedimiento adecuado, etc. Entre los escolios de Sepúlveda al Filósofo los hay que pueden apellidarse críticos, como el sexto del cap. IV del lib. II *De república*, en el que habla de los libros exotéricos y acromáticos de Aristóteles (73).

A estos preceptos, atinadísimos, sobre las versiones del texto aristotélico procuró Sepúlveda acomodar sus traducciones; y lo consiguió, ciertamente, como lo demuestra el hecho de que en pleno Renacimiento, y cuando, por lo tanto, era más fácil juzgar del acierto con que un traductor había vertido del griego al latín una obra cualquiera, las traslaciones que hizo Sepúlveda de las obras del Estagirita fueron aceptadísimas, sirviéndose de ellas, entre otros, Cardillo de Villalpando, para algunas de sus exposiciones, y Fray Francisco Ruiz, para componer su *Index locupletissimus* de Aristóteles.

El deseo de cooperar al conocimiento exacto de las doctrinas del Estagirita hizo traducir a Sepúlveda, no sólo las obras de éste, sino, también, los comentarios de Alejandro de Afrodisia a la *Metafísica* aristotélica. Por esta versión es Sepúlveda sumamente benemérito para los estudios filosóficos: porque, hasta que él acometió este trabajo, nadie, ni Teodoro de Gaza, ni Juan Argirópolo, ni Hermolao Bárbaro, ni Jerónimo Donato, ni ninguno de cuantos podían haber realizado esta labor la habían llevado a cabo. Hízolo, en cambio, Sepúlveda teniendo a la vista los códices más perfectos que pudo hallar, acomodándose al estilo del famoso Comentarista de Aristóteles y traduciéndole con fidelidad en latín correcto.

Y no sólo en las versiones de las obras aristotélicas y de Alejandro de Afrodisia se ocupó Sepúlveda de esclarecer la doctrina del Estagirita, sino que hasta en sus cartas trató de declarar las opiniones del Filósofo sobre ciertas cuestiones. En la epístola fechada en Salamanca en 1553 y dirigida a Gaspar Cardillo de Villalpando, sostiene, no como algo cierto, sino sólo como una sospecha, «non persuasio est, sed suspicio» (74), que según Aristóteles, después de separarse el alma del cuerpo por la muerte, aquella transmigra y pasa a otro organismo, no animal, sino humano. Aunque para defender esta creencia Sepúlveda no se apoya en textos del Estagirita, sino en razonamientos que tienden a demostrar que esta opinión está

---

(73) Véanse las págs. 192 y 193 de la edición citada: Madrid, 1775.
(74) Carta XVIII. lib. V de las epístolas de Sepúlveda, pág. 271, t. III de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.

de acuerdo con la doctrina de Aristóteles, y que es consecuencia de ciertos principios de ésta. En carta al franciscano Fray Miguel de Medina explica Sepúlveda cómo debe entenderse, y cómo puede defenderse, que sea laudable castigar a los enemigos más bien que reconciliarse con ellos, frase de Aristóteles contraria al Evangelio, según algunos. Etc., etc.

Como traductor y expositor de Aristóteles fué, pues, Sepúlveda uno de los hombres más beneméritos del siglo XVI: digno de figurar junto a los más insignes divulgadores de la Filosofía helénica: porque, como escribe Menéndez y Pelayo, compuso «innumerables trabajos de erudición filosófica que grandemente contribuyeron a restablecer y depurar la noción del verdadero Aristóteles tan deformada y bastardeada en las escuelas» (75).

Estas versiones hechas por Sepúlveda, las elogió en en siglo XVI el ciceroniano Alfonso García Matamoros, escribiendo: «Latine vertit [se refiere a Sepúlveda] Aristotelem, et quae a doctis accepit Graecis, si digna existimavit, in quibus elaboraret, multo quam in ipsis fuerant explicata auctoribus, meliora reddit» (76).

Pero Sepúlveda no fué solamente traductor y expositor de doctrinas ajenas, desarrolló, también, por cuenta propia, ideas filosóficas, que es necesario dar a conocer si se ha de poseer cabal noticia de la personalidad científica de nuestro Autor. Estudiaré las doctrinas de éste sobre la libertad humana y sobre la guerra, porque son los puntos que expuso más despacio y a los que debe mayor renombre como pensador.

La doctrina de Sepúlveda sobre la libertad humana, expuesta en el tratado *Fe fato el libero arbitrio,* puede sintetizarse así:

Aunque algunos sabios antiguos, como Demócrito, Heráclito, Empédocles..., sostuvieron la necesidad del hado, en cambio Sócrates, Platón, Aristóteles, Xenócrates, los académicos y los peripatéticos, los Santos Padres los teólogos y cuantos han tratado de este punto después del advenimiento de nuestro Señor Jesucristo, exceptuando a ciertos herejes, cual los maniqueos, los wiclefitas y los luteranos, defienden la existencia de la libertad humana.

Es indudable, y lo admiten todos los prudentes, que aquello que tienen y juzgan por verdadero y aceptable los hombres todos, doctos

(75) *Biblioteca hispano-latina clásica,* Madrid, 1902, pág. 884.

(76) *De adserenda hispanorum eruditione, sive de viris Hispaniae doctis narratio apologetica.* Pág. 63 de la edición de las obras de García Matamoros, impresa en Madrid en 1769.

e indoctos, de toda edad y región, debe ser admitido. De este principio usan Aristóteles y todos los que discurren rectamente, La razón de él es porque hay muchas cosas que el hombre alcanza y conoce sin ningún maestro humano, guiado y enseñado tan sólo por la naturaleza. Los hombres todos conocen que hay muchas cosas respecto a las cuales el hombre tiene potestad plena para hacerlas u omitirlas; y el hecho de existir siempre leyes para el régimen humano, confirma esta verdad. Luego la misma naturaleza enseña la existencia de la libertad en el hombre.

Por otra parte, si se admite como verdadero lo que nos enseñan la experiencia y los sentidos, ¿se podrá negar lo que ellos testifican: que hay muchas cosas que las hacemos u omitimos según queremos, sin que ninguna necesidad externa nos impela?

Mas, en todos los siglos, muchos hombres han hablado del acaso y del hado. Estos parece que implican necesidad en los acontecimientos a que se refieren, y que contradicen, por lo tanto, la existencia de la libertad humana.

Para resolver esta objeción, Sepúlveda expone lo que es el hado. Según el sentir de los hombres, el hado tiene lugar en las cosas naturales, no en las artificiales, ni en las que proceden de la razón. Así, pues, el hado es la misma naturaleza, lo que ésta hace. En realidad, el hado y la naturaleza son la misma cosa, a saber: la causa primera de la generación natural de los séres. Si se logra el efecto propio de las causas naturales, dícese que obra la naturaleza; pero si, por cualquier motivo, se impide y frustra este efecto, dícese que los acontecimientos ocurren al acaso, por virtud del hado, Según esto, así como los efectos naturales no siempre son necesarios, porque, a veces, son impedidos, del mismo modo, los acontecimientos fortuitos y que ocurren al acaso no suceden por necesidad, sino porque una causa externa se interpone e impide que la naturaleza acabe y perfeccione su obra. No es, pues, el acaso ni el hado algo que contradiga y anule la libertad humana.

La voluntad del hombre no está ligada en sus movimientos a los cuerpos celestes, sino que permanece libre y exenta, aun contra el impulso de cualquiera inclinación. Sin embargo, como el hombre consta de cuerpo y alma, esta siente el influjo de las inclinaciones propias del organismo, según la constitución especial de cada individuo.

Para corroborar que el acaso y el hado no imprimen necesidad que quite la libertad a la voluntad humana, sino que solamente es

la naturaleza y lo que ella obra lo que se entiende por el hado, Sepúlveda cita unos versos de Homero en la *Odisea* y de Virgilio en la *Eneida,* y expone cómo Aristóteles no admite la necesidad que se atribuye al hado.

Los antiguos filósofos creían que en el mundo hay tal orden y conexión que los séres que le componen influyen unos en otros de suerte que mutuamente son causas y efectos. Nada ocurre sin causa antecedente: el flujo y reflujo del mar se debe a la acción de la luna, y el florecer de las plantas a la del sol, etc. Cuanto en el mundo acontece es efecto del gobierno de una causa primera y celestial; y, como la causa primera es necesaria, parece que toda obra y toda acción ocurre por necesidad. Por esto, parece también que todo lo que quiere la voluntad lo ha de querer necesariamente: porque ella se mueve por el entendimiento; éste, por los sentidos; los sentidos, por objetos externos; y estos, los unos por los otros, hasta llegar a las causas celestiales, que, como son necesarias, deben imprimir esta necesidad a lo que de ellas procede, aunque sea remota y mediatamente. Y, como no pueden suceder las cosas unas veces de un modo y otras de otro permaneciendo siempre idéntica su causa, estos filósofos pensaron que la naturaleza y el hado y la razón son medios por los que Dios gobierna todas y cada una de las cosas. De esta observación del mutuo influjo de las cosas, nació la doctrina de los caldeos, que se llama Astronomía o Astrología. Si a veces, dicen algunos, no acontece lo que de este modo se predice, es porque no se sabe usar bien de este arte, que, de lo contrario, podría vaticinarse con certeza completa lo que había de acontecer en cada caso y en cada individuo, aun aquello que se atribuye a la libre determinación de la voluntad.

Los estoicos entienden el hado como la conexión íntima de las cosas, de las cuales las primeras son causas de las siguentes, y éstas penden de aquéllas. No puede admitirse esta doctrina, dice Sepúlveda, porque es evidente que hay séres que no son causa de otros. Así como es cierto que no todas las cosas pueden ser hechas, así, también, es indudable que no todo lo que es hecho tiene propiamente causa, ni cualquiera sér es causa, como no sea sólo accidentalmente. Si, acosados por estas razones, recurren los estoicos a proclamar nuestra ignorancia respecto a las relaciones mutuas entre efectos y causas, ¿qué otra cosa hacen si no es facilitar la solución de cuestiones sencillísimas inventando mentiras?

Aunque es cierto que nada acontece sin causa, esta causalidad

no implica siempre necesidad y fatalidad en la acción de la causa. La causa que siempre requiere el efecto, no siempre es propia, sino que, a veces, es accidental. La necesidad de la acción de la causa accidental es aun más rara que la de la causa propia. Así, pues, aunque nada se haga sin causa, es posible lo que llamamos el hado, la suerte, el acaso, todo lo cual implica contingencia y ausencia de necesidad en la acción.

Aunque se admita acción e influjo de los cuerpos celestes en las cosas y séres de este mundo, y aun suponiendo que los cuerpos celestiales y sus movimientos fueran eternos, no por eso habrían de ser necesarias todas las acciones y obras que de ellos proceden. Es, por consiguiente, falso que los cuerpos celestes sean siempre causas necesarias respecto a los séres y acontecimientos de la tierra.

Los agentes naturales obran por necesidad en cuanto que la acción de su naturaleza es de un modo determinado y no puede ser de otro. Así, v. g., los cuerpos graves descienden verticalmente por necesidad de su propia naturaleza. Los animales irracionales, aunque no son propiamente libres, no siempre obran por necesidad, sino que muchas cosas están en su potestad y pueden, por consiguiente, hacerlas o no hacerlas.

La voluntad humana es propiamente libre: porque, aunque se mueva hacia el bien conocido por el entendimiento o los sentidos, sin embargo, esta noticia previa no la fuerza y determina en un sentido dado, de suerte que la voluntad pierda la potestad de querer un objeto o de rechazarle. La razón de esto es porque, aunque la voluntad tiende siempre al bien, el entendimiento conoce en el mismo objeto bienes diferentes, v. g., un bien útil en abrazar y querer el objeto, y un bien honesto en rechazarle y no quererle; y, como está en la potestad de la voluntad querer o no uno u otro de estos bienes, es indudable que ella tiene facultad para ir tras cualquiera de los dos contrarios, esto es, que es libre. Si se desea una demostración de la eficacia apodíctica de esta prueba de la libertad humana, observe y experimente cada cual en sí propio los hechos en los que se apoya la demostración, y ningún otro argumento deseará para convencerse de que la voluntad humana es libre.

No es lo mismo obrar espontáneamente y por agrado que obrar libremente. Los animales irracionales obran espontánea, pero no libremente, cual obra el hombre. Es espontáneo el movimiento que procede del sér que se mueve sin violencia extrínseca. Está en nuestro arbitrio y libertad, esto es, es libre, lo que se realiza previo cono-

cimiento y deliberación. Así, pues, aunque todo lo que es libre es espontáneo, no todo lo espontáneo es libre. El libre albedrío consiste, por consiguiente, en el asenso racional, esto es, en el que procede de la deliberación. El ser racional, es decir, participante de la razón al obrar, consiste en ser principio propio y verdadero de sus acciones, del mismo modo que el ser irracional al obrar, consiste en seguir los impulsos animales. Por esto, quienes quitan al hombre el libre albedrío quitan de él el ser propio y distintivo del hombre. Es característico del hombre el ser principio propio de sus actos: pues, por su propia naturaleza, está exento de la necesidad que experimentan los demás séres de seguir los impulsos de las causas externas.

También se han apoyado los estoicos para negar la libertad en el conocimiento por Dios de los acontecimientos futuros: porque si Dios conoce los sucesos futuros, parece que ellos ocurren necesariamente y que desaparece la libertad, ya que solamente lo necesario puede conocerse con antelación.

Para responder a esta dificultad, Alejandro de Afrodisia negó la presciencia de Dios respecto a los acontecimientos futuros; pero esta solución es inadmisible, y más que desatar la dificultad la rompe. Al final del lib. III *De fato et libero arbitrio*, y refutando a Lutero, indica Sepúlveda la razón filosófico-teológica que obliga a admitir la presciencia divina: El poder de Dios es inefable; y la fuerza y perfección de su entendimiento es tal que para Él nada es pretérito ni futuro, sino que todo está presente ante su eternidad. El conocimiento de Dios es una consideración siempre en acto y presente de todas las cosas, ya sean estos acontecimientos necesarios, ya sean tan sólo sucesos contingentes. La solución para conciliar la presciencia divina con la libertad humana está, según Sepúlveda, en admitir que Dios prevee y conoce de antemano los acontecimientos futuros tal cual en sí serán; y así, a los futuros contingentes los prevee como contigentes y a los necesarios, como necesarios. Este conocimiento previo de lo contingente en cuanto tal, no hace que lo contingente suceda necesariamente.

Más abajo, en la discusión teológica con Lutero, torna Sepúlveda a tratar de este mismo punto. Propone primero el argumento del Hereje sajón: Si Dios previera los acontecimientos futuros estos ocurrirían necesariamente, porque de otro modo el preconocimiento divino fallaría, lo cual es imposible; pero Dios prevee todos los futuros: luego todas las cosas ocurren necesariamente. Para contestar a tal razonamiento Sepúlveda establece esta doctrina fundamental:

Los acontecimientos previstos por Dios ocurren del mismo modo que si Él no los hubiera previsto, ya sean ellos sucesos contingentes, ya sean necesarios. Dios prevee todo lo futuro; y, sin embargo, muchos acontecimientos futuros ocurren contingentemente, sin que respecto a ellos pueda haber error alguno en el entendimiento divino. Es evidente que no es menos cierto después de acontecido algo previsto por el hombre que este suceso había de ser en lo futuro, que si le prevee Dios; la previsión de tal suceso por otra parte del hombre no implica necesidad en el acontecimiento previsto: luego tampoco la implica la previsión por parte de Dios. Luego la previsión de lo futuro por parte de Dios no impone ninguna necesidad en los acontecimientos previstos.

Trata, también, Sepúlveda de cómo las predicciones y vaticinios de los oráculos, pitonisas, etc., no implican necesidad alguna en los acontecimientos ni destruyen el libre albedrío; pero la poca o ninguna importancia filosófica de todo esto, hace innecesario que nos detengamos en ello.

El tercer argumento de los estoicos contra la libertad humana le propone Sepúlveda de este modo: Los hábitos buenos o malos, virtuosos o viciosos, que existen en el hombre, se dan en él de modo que a la vez no puede tener el hábito contrario; y así, v. g., el hombre no puede ser a la vez audaz y tímido: luego las virtudes y los vicios que de estos hábitos proceden no están en la potestad del hombre; pero es absurdo decir que ni las virtudes ni los vicios se hallan en la potestad del hombre: luego el libre albedrío humano no es como cree el vulgo, sino que las virtudes y los vicios están en la potestad del hombre, «quia, quamvis effugi vel declinari nequeant, per ipsos tamen obeuntur» (77). A esto contesta Sepúlveda: después de adquiridos los hábitos no están en la potestad del hombre que los posee, de suerte que entonces esté igualmente en la potestad del mismo sujeto el no tener esos hábitos; pero antes de que el sujeto los adquiera, está en su poder el no tener tales hábitos y adquirir o no los hábitos virtuosos o viciosos de que se trate.

Si las virtudes y vicios humanos no fueran libres, sino necesarios y fatales, el hombre sería el peor de todos los animales: porque en él existe el mal, y gran parte de los hombres son malos, mientras que en los animales irracionales, como no puede haber ni virtud ni vicio, no existe propiamente mal.

---

(77) Libro II, § XXI, pág. 507 del t. IV de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.

Son muchos los absurdos e inconvenientes que se siguen de negar la libertad humana, sosteniendo que todo acontece por necesidad, por la conexión o influjo mutuo de las causas, como creen los estoicos, o por la presciencia y voluntad divina, como piensa Lutero: Sería inútil la facultad de deliberar de que Dios ha dotado al hombre tan sólo, sobre los actos que están en nuestra potestad; serían inútiles las leyes divinas y humanas que prescriben lo que el hombre ha de hacer u omitir, pues ¿a qué ordenar algo de esto si los actos humanos han de ser necesarios?, y destruídas las leyes morales, con ellas desaparecen, también, el deber, el pecado y el delito; no podría castigarse justamente a criminal alguno; serían imposibles la prudencia y todas las virtudes que se derivan de ella..., en una palabra, rechazada la libertad y admitida la necesidad en todas las acciones humanas, desaparece todo el orden moral: leyes, virtudes, deberes, premios, gloria y sus respectivos opuestos, y con él perece toda religión y cuanto conserva y hace posible la sociedad y convivencia mutua entre los hombres.

En la discusión, enteramente teológica, que Sepúlveda entabla con Lutero al final del tratado *De fato et libero arbitrio*, propone otra prueba de la existencia del libre albedrío en el hombre. El hombre asistido por la gracia de Dios, puede retener y aumentar la gracia, o pecar y perderla: luego lo uno y lo otro están en la potestad del hombre: luego este posee libre albedrío.

Toda esta exposición de la doctrina sobre la libertad humana, que desarrolla Sepúlveda en el tratado *De fato et libero arbitrio*, creo que justamente se puede calificar de discreta. No tiene originalidad ni novedad en los pensamientos, porque es la misma doctrina de los filósofos y teólogos escolásticos: no agota la materia, ni penetra hasta lo ultimo en las esencias de las cosas; y así, hace consistir la libertad humana en el conocimiento y deliberación, y piensa que el libre albedrío es el asentimiento racional de la voluntad humana, esto es, que procede de la deliberación, cuando el conocimiento es, ciertamente, un requisito, y la deliberación, algo anexo y concomitante a la libertad humana, pero ni el conocimiento ni la deliberación es lo que formalmente constituye la libertad. Pero en general se puede decir que Sepúlveda presenta bien y con claridad la doctrina corriente entre los filósofos católicos sobre la libertad humana. A veces se advierte en el tratado *De fato et libero arbitrio* algún desorden en la colocación de las materias que estudia. El ataque a Lutero es, a veces, tan duro y acre que llega a extremos de dudoso gusto, aun

estéticamente juzgado (78). En resumen: la doctrina filosófica sobre la libertad humana no inmortalizará a Sepúlveda, pero le acreditará ciertamente de filósofo aceptable.

De todas las doctrinas propias de Sepúlveda ninguna le caracteriza tanto como la concerniente a la guerra y, sobre todo, a las justas causas de ésta. De ello trató el Cronista, según quedó indicado, en el *Democrates* y en el *Democrates alter*. Voy a exponer esta doctrina con el mayor orden y claridad que pueda.

La guerra es conforme al Derecho Natural; pero antes de demostrarlo en el *Democrates*, explica Sepúlveda lo que es el Derecho Natural.

Como Aristóteles entiende Sepúlveda por Derecho Natural aquel de que usan todas las naciones y que tiene vigor en todos sitios, no porque lo dispone un legislador humano, sino porque lo dicta la razón natural del hombre. Como cristiano, Sepúlveda explica la existencia de estos preceptos diciendo que son promulgación y como impresión en el hombre, por medio de la luz de la razón, de los mandatos de la Ley Eterna, con la que Dios dirige, a sus respectivos fines, a todas las criaturas.

Esto supuesto, prueba Sepúlveda que la guerra es conforme al Derecho Natural porque, conforme a éste, es lícito defender la patria, rechazar las injurias que violan nuestros derechos y amparar al inocente. La tendencia innata a la propia defensa, que se manifiesta hasta en los mismos animales irracionales, prueba que la guerra es algo conforme al Derecho Natural.

La guerra es, también, conforme al Derecho divino positivo. Si está conforme con el Derecho Natural no puede la guerra ser contraria al Derecho divino positivo: porque el Autor y principio del Derecho Natural es Dios, que no puede contradecirse, negando en el Derecho Positivo divino lo que había afirmado en el Derecho Natural. Además, son conformes a la Ley de Cristo los dos modos de vida que los teólogos llaman vida activa y vida contemplativa; y entre lo propio de la vida activa se ha de incluir cuanto es necesario

---

(78) Por ejemplo: en el lib. III § XX escribe así: «Virgilium ferunt, cum rudia Ennii carmina lectitaret, interrogatus quid ageret, respondisse, aurum sese ex stercore Ennii colligere. Martinus Lutherus e diverso, cum Agustini vel Hieronymi aut ceterorum doctrina et sanctitate praestantium virorum scripta legit, si, quid agat rogatus, verum respondeat, commodissime dicat, stercus se colligere ex auro Hieronymi vel Augustini» (pág. 530 del t. IV de las obras de Sepúlveda. Ed. cit.).

para la conservación de la sociedad civil, y, por consiguiente, la potestad de hacer la guerra.

Las causas más claras y frecuentes de la guerra justa son tres: 1.ª Repeler la agresión y la fuerza injusta. 6.ª Recuperar lo que ha sido arrebatado contra derecho a quien pelea o a los amigos de éste, a quienes él defiende. 3.ª Castigar condignamente a los malhechores a quienes no ha aplicado la sanción debida el soberano a quien están sometidos.

Hay otros motivos para la guerra, que Sepúlveda llama causas menos claras y frecuentes de la guerra justa. En el *Democrates alter* resume el propio Sepúlveda esta doctrina; y, para mayor comodidad del lector, voy a transcribir las palabras del Cronista siguiendo la versión castellana de Menéndez y Pelayo: «Reduciendo, pues, a breve suma toda la doctrina que has expuesto, cuatro son las causas en que fundas [habla Leopoldo a Demócrates] la justicia de la guerra hecha por los españoles a los bárbaros. La primera es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden que la ley divina y eterna manda observar siempre. Y tal doctrina la has confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles, a quien todos los filósofos y teólogos más excelentes veneran como maestro de la justicia y de las demás virtudes morales y como sagacísimo intérprete de la naturaleza y de las leyes naturales, sino también con las palabras de Santo Tomás, a quien puede considerarse como el príncipe de los teólogos escolásticos, comentador y émulo de Aristóteles en explicar las leyes de la naturaleza, que como tu has declarado, son todas leyes divinas y emanadas de la ley eterna. La segunda causa que has alegado es el desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana, crímenes que ofenden a la naturaleza, para que no sigan dando culto a los demonios en vez de dárselo a Dios, provocando con ello en altísimo grado la ira divina con estos monstruosos ritos y con la inmolación de víctimas humanas. Y después añadiste una cosa que para mí tiene gran fuerza, y es de mucho peso para afirmar la justicia de esta guerra, es decir, el salvar las graves inju-

rias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años. Y tu probaste que la ley divina y el derecho natural obligan a todos los hombres a castigar y repeler, si pueden, las injurias hechas a otros hombres. En cuarto lugar probaste con adecuadas razones que la religión cristiana debe ser propagada por medio de la predicación evangélica siempre que se presente ocasión para ello, y ahora está abierto y seguro el camino a los predicadores y maestros de las costumbres y de la religión; y tan seguro está que no sólo pueden predicar por donde quieran la doctrina evangélica, sino que se ha desterrado de los pueblos bárbaros todo temor de sus príncipes y sacerdotes para que puedan libre e impunemente recibir la religión cristiana, desterrados en lo posible todos los obstáculos y especialmente el culto de los ídolos, renovando la piadosa y justísima ley del emperador Constantino contra los paganos y la idolatría; todo lo cual has probado con autoridad de San Agustín y de San Cipriano, y es evidente que nada de esto hubiera podido hacerse sino sometiendo a los bárbaros con guerra o pacificándolos de cualquier otro modo» (79).

En la *Apología pro libro de justis belli causis*, expone Sepúlveda otras dos causas de guerra lícita. He aquí esta doctrina.

Los cristianos tienen derecho a hacer al guerra a los idólatras en virtud de la autoridad que sobre estos últimos posee el Papa. En efecto: A nuestro Señor Jesucristo en cuanto hombre, le dió Dios toda potestad en el cielo y en la tierra. Cristo comunicó esta potestad a San Pedro, al constituirle vicario suyo, y a todos los sucesores del Príncipe de los Apóstoles. Esta potestad, aunque directa y propiamente espiritual, concerniente a la salud de las almas, se extiende, también, a lo temporal en cuanto que esto es algo conexo y subordinado a lo espiritual. Luego el Papa tiene facultad para obligar a los gentiles, aun por la fuerza, a que oigan la predicación del Evangelio y observen la Ley Natural, a la que están sujetos todos los hombres. Luego si los gentiles no cumplen estos deberes, lícitamente puede el Papa hacerles la guerra por medio de los pueblos cristianos.

Es, también, causa justa de la guerra el castigo de las injurias inferidas a Dios, aunque con ellas no haya sido quebrantado el derecho de hombre alguno: porque esas injurias son mucho más graves

(79) *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. XXI, págs. 347, 349 y 351.

y merecedoras de castigo que cuantas puedan cometerse contra cualquiera persona humana.

Asimismo, son lícitas las guerras civiles, esto es, entre los miembros de la misma sociedad cuando se hacen para rechazar los males que afectan a la república.

Toda la doctrina de Sepúlveda sobre las causas justas de la guerra puede considerarse sintetizada en estas frases de la *Cohortatio ad Carolum V:* «...bellum, Carole Caesar, multis saepe de causis solet a mortalibus iniri: juste quidem ad res ablatas, cum jure nequeunt, armis repetendas, vel ad injurias propulsandas, et vim illatam repellendam» (80).

Para la licitud de la guerra es necesaria, asimismo, recta intención en quien la emprende, que ha de buscar con ella algún bien grande: porque como en sí la guerra es un mal, no puede lícitamente realizarse si no en cuanto es medio indispensable para obtener un bien importante. No ha de llegarse a la guerra sin antes agotar todos los medios posibles para obtener el bien público y rechazar las injurias, a cuyo castigo y reparación se dirige la guerra. Por esto, antes de comenzar la guerra se debe ofrecer la paz al adversario para que, si quiere, la acepte, respetando el derecho de quien está frente a él. El fin y el bien a cuya consecución siempre se dirige la guerra es la paz. Si el fin de la guerra no fuera bueno, esta sería ilícita. Quien desee extirpar totalmente la guerra de entre los hombres, sin duda, tiende a lo óptimo; mas, para lograrlo, debe hacer que todos los hombres sean justos y buenos.

Necesítase, igualmente, para ls justicia de la guerra, autoridad en quien la emprende. Lícitamente sólo puede hacer la guerra quien sea soberano. A este efecto se entiende por soberano el sujeto de la autoridad de la cual no cabe apelación a otra persona en el orden civil. El príncipe soberano tiene el deber de defender a la sociedad, y, consiguientemente, de rechazar a los enemigos de ésta aun con las armas si no hay otro medio adecuado.

En el modo de hacer la guerra es preciso que se guarde justa moderación. Aunque, por Derecho Natural y de Gentes, las personas y los bienes de los vencidos en guerra justa pasan a los vencedores, no se ha de aplicar esta norma a los indios que voluntariamente se sometieren a la potestad de los cristianos y no fueren, por lo tanto, vencidos en la guerra. Aun respecto a los vencidos, nunca se han

(80) Página 359 del t. IV de las obras de Sepúlveda. § II. Ed. cit.

de consentir crueldades. A los mismos indios sometidos al imperio de España, débeseles tratar como a servidores de condición libre, con régimen mixto, paternal y heril; y, a medida que esos indios vayan siendo civilizados y probos cristianos, se les debe ir concediendo mayor libertad y tratándoles con más dulzura. Como a esclavos, sólo debe tratarse a los indios que lo merezcan por su crueldad y perfidia, o por la pertinaz inhumanidad en hacer la guerra.

Esta es la famosa doctrina de Sepúlveda sobre la guerra, sus causas y la licitud de la conquista de las Indias por parte de España; doctrina que el Doctor andaluz sostuvo bríosamente en interminables polémicas con distintas personas. No se puede negar que en las opiniones de Sepúlveda hay exageraciones, aunque, indudablemente, sinceras y de buena fe; pero, ¿podrá declararse libre del mismo defecto al Obispo de Chiapa, tan meridional y andaluz en la exposición de sus opiniones como pudo serlo el Cronista del César?

Respecto a la originalidad de la doctrina de Sepúlveda, lo más saliente de ésta, que, sin duda, es la afirmación de que los pueblos bárbaros y salvajes están obligados a someterse a la soberanía de las naciones cultas, con deber tan perfecto y jurídico que basta, a juicio de nuestro Autor, para fundar un justo título de guerra, Sepúlveda siguió la doctrina que Aristóteles expone en los caps. III y V del libro I *De republica* o Política, capítulos que expresamente menciona el Historiador de Don Carlos V. En el primero de ellos, Aristóteles concluye diciendo así, según la versión latina del propio Sepúlveda: «Non est igitur dubitabile, quin homines quidam ad libertatem nati sint, alii ad servitutem, quibus hoc ipsum ut serviant commodum est atque justum» (81); y en el segundo de los capítulos citados el Estagirita afirma: «Nam ejus pars est venatoria facultas, qua uti convenit, cum in beluas, tum in eos homines, qui cum sint ad parendum nati, imperium recusant: est enim hujusmodi bellum natura justum» (82).

En lo que no hay duda posible es en que Sepúlveda escribió en latín tan elegante y clásico como pudiera hacerlo un literato de la época de Augusto. Sepúlveda fué «ciceroniano hasta la medula de los huesos», al decir de Menéndez y Pelayo (83). Es esto tan claro que

---

(81) Página 21 del tratado *Aristotelis de republica libri octo*, interprete et enarratore Joanne Genesio Sepúlveda, impreso en Madrid en 1775.

(82) Op. y ed. cits., pág. 42.

(83) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. IV, cap. I, t. IV, Madrid, 1928, pág. 109. Como estudio de conjunto sobre el estilo de Sepúlveda,

lo reconocen hasta los adversarios con quienes contendió el Cronista; y así Erasmo, renaciente nada fácil de contentar, le llama varón erudito y buen latino; y el *Argumento* de la *Disputa* entre el Doctor cordobés y Las Casas dice del *Democrates alter* que es un «dialogo en latin muy elegante, guardadas sus leyes o reglas y polideza de rethorica, como sea [Sepúlveda] tan docto y eminente en la lengua latina» (84).

Si se atiende a la doctrina y al fondo, y al estilo y a la forma de exposición, se advierte con cuanto fundamento dijeron de Juan Ginés de Sepúlveda en pleno siglo XVI, Cardillo de Villalpando que fué: «Doctorum omnium longe doctissimus» (85); y Cervantes de Salazar: «honra de las letras humanas en nuestra nacion» (86).

Concluyamos diciendo con Alfonso García Matamoros: «Sit igitur hoc Genesii proprium perpetummque elogium, laudatum fuisse ab Erasmo, celebratum encomiis a Paullo Iovio, sublatum in coelum a Lilio Gyraldo Ferrariensi: neminemque unuum esse ex his, qui de claris doctrina viris aetate nostra [del siglo XVI] conscripserunt, qui non Hispanorum primum Genesium Sepulvedam meminisset» (87).

---

véanse las págs. 879 a 889 de la *Biblioteca hispano-latina clásica* Madrid, 1902, de Menéndez y Pelayo.

(84) Sigo el texto de la primera edición de esta *Disputa*. Lo transcrito se halla a la vuelta del folio primero. La obra no lleva foliación.

(85) *Apología Aristotelis*. Página 339 del t. I de los *Clarorum hispanorum opuscula selecta et variora* Madrid, 1781, editados por Don Francisco Cerdá y Rico.

(86) Epístola nuncupatoria, dirigida a Hernán Cortés, Marqués del Valle y descubridor y conquistador de Nueva España, del *Diálogo de la dignidad del hombre*. Vid. la edición de las *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glossado i traducido*, Madrid, 1775. Esta epístola no lleva foliación.

(87) *De adserenda hispanorum eruditione*. Pág. 63 de la edición de las obras de Garcia Matamoros impresa en Madrid en 1769.

CAPÍTULO II.

FERNÁN PÉREZ DE OLIVA.

I. Noticia biográfica.

Tenemos una verdadera autobiografía del Maestro Pérez de Oliva en el *Razonamiento* que él *hizo... en Salamanca el dia de la licion de oposicion de la Cathedra de Philosophia Moral* (1).

Nació Fernán Pérez de Oliva (2) en Córdoba, en fecha que exactamente se ignora; pero que, seguramente, está comprendida en la última decena del siglo XV. Según dicen Ambrosio de Morales y Nicolás Antonio (3), tuvo por padre a otro Fernán Pérez de Oliva, geógrafo y autor de cierta obra inédita, y tal vez perdida, intitulada *Imagen del mundo.*

Nuestro Autor estudió: Gramática en su Ciudad natal, probablemente; tres años de Artes en Salamanca, donde tuvo por maestro en Lógica al agustino Fray Alonso de Guevara, y uno en Alcalá. Continuó los estudios en París, siendo discípulo de Don Juan Martínez Guijarro *(Siliceo);* y luego en Roma, a la sombra de un tío suyo, cuyo nombre calla Fernán, y protegido por el Papa León X. Muerto el tío de Pérez de Oliva, consiguió éste que León X le confiriera los beneficios eclesiásticos que aquel disfrutaba; y continuó viviendo en Roma hasta que, estimulado por el ansia de estudiar, pues, como

---

(1) Vid. los fols. 140 v. a 150 v. del vol. *Las obras del Maestro Fernan Perez de Oliva,* Córdoba, 1585.

(2) El más completo de los estudios que conozco sobre Pérez de Oliva es el de Menéndez y Pelayo: *Páginas de un libro inédito. Pérez de Oliva (El maestro Fernán),* publicado en *La Ilustración Española y Americana,* año XIX, núms. IX y X del 8 y 15 de marzo de 1875, respectivamente, págs. 154 y 155, y 174 y 175.

(3) *Bibliotheca hispana nova,* t. I, Madrid, 1783, pág. 386, col. 1.ª

escribe López de Sedano: «fue uno de aquellos hombres que nacieron para saber, y llenaron su destino» (4), tornó a París, donde estudió y enseñó diversas disciplinas, explicando, entre ellas, las *Éticas* de Aristóteles. En recompensa de estos trabajos el Papa Adriano VI le otorgó una pensión de cien ducados.

En 1524 volvió a España, y se instaló en Salamanca. En la Universidad salmantina explicó en 1526: Filosofía Natural, como sustituto de Martínez *Silicco;* y Filosofía Moral, como sustituto, también, del Maestro Margallo. En 1529 fué rector de dicha Universidad; y en 1530, vacante la cátedra de Filosofía Moral por haberla perdido Margallo al ausentarse sin autorización, Pérez de Oliva se opuso a ella el 23 de marzo del año 1530. No la logró, sin embargo, porque la obtuvo el agustino Fray Alonso de Guevara; pero consiguió una cátedra de Teología, la de Durando o de los nominales, que poseía Guevara y que se proveía cada cuatrienio. El Maestro Pérez de Oliva no realizó ejercicios de oposición para esta cátedra: porque, como sólo él la pretendió, la logró, el 2 de abril de 1530, mediante una información de suficiencia. Tuvo esta cátedra, aunque faltando mucho a ella, y sufriendo, por tal motivo, frecuentes multas, hasta el 8 de agosto de 1531. En este día se declaró vacante la cátedra de Pérez de Oliva, sin que conste el motivo (5).

Según Ambrosio de Morales (6), Pérez de Oliva estuvo designado para ser maestro de Don Felipe II; y murió cuando aún no tenía cuarenta años. No se conoce con exactitud la fecha del fallecimiento del Maestro Fernán; pero fué anterior al 1.° de octubre de 1532: porque en este día falló definitivamente la Real Chancillería de Valladolid un pleito promovido por Antonio de Espinosa contra el Maestro Pérez de Oliva como albacea de Cristóbal Maldonado, y la sentencia habla ya de los herederos del Maestro Pérez de Oliva (7).

---

(4) *Parnaso Español*, t. VI, Madrid, 1772. *Noticia de los poetas castellanos que componen el «Parnaso Español»*, pág. XIX.

(5) Tomo estos datos del cap. I del t. II de la *Historia de la Universidad de Salamanca* firmada por Don Enrique Esperabé Arteaga, Salamanca, 1917, págs. 18-20.

(6) *Discurso sobre la lengua castellana*, preliminar a *Las obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva*, Córdoba, 1586, último folio del discurso. Este no lleva paginación.

(7) Publicó estos pormenores Don Narciso Alonso Cortés en el estudio intitulado *Datos acerca de varios maestros salmantinos. I. El Maestro Hernán Pérez de Oliva*, incluído en el tomo I, Madrid, 1925, del *Homenaje a Menéndez Pidal.*

II. Nota bibliográfica.

La mayor parte de los escritos de Pérez de Oliva fueron publicados por vez primera por su sobrino, el conocidísimo Ambrosio de Morales, en un tomo que se principió a imprimir en Salamanca y se terminó en Córdoba en diciembre de 1585 en casa de Gabriel Ramos Bejarano, a costa de Francisco Roberto, mercader de libros. Morales dedicó esta edición al Cardenal Don Gaspar de Quiroga, Arzobispo de Toledo e Inquisidor General (8).

Para el fin que aquí intentamos pueden clasificarse las obras de Pérez de Oliva en dos grupos: escritos que no pertenecen a la Filosofía y tratados filosóficos. Estos últimos los estudiaré en el párrafo siguiente. Los primeros pueden ordenarse, a su vez, en estas cuatro secciones: poesías, piezas dramáticas, discursos y obras varias.

POESÍAS.

Enigmas. Son trece estancias de arte mayor, dedicadas a cantar las cualidades de varios animales. Después añadió otra estancia, que contiene el *Enigma de la hormiga.* Esta última composición fué anotada con otras dos estancias por el Dr. Agustín de Oliva, sobrino del Maestro Fernán. Al decir de Ambrosio de Morales (9), Fernán Pérez de Oliva escribió los *enigmas* siendo de doce años y para ejercitarse.

Lamentación al saqueo de Roma en 1527. Es una composición en coplas de pie quebrado que el Maestro Fernán pone en boca del Papa Clemente VII. Según Menéndez y Pelayo esta *Lamentación* fué compuesta a «imitación de las coplas de Jorge Manrique a la muerte de su padre» (10).

La canción del suspiro. Es bastante oscura.

A mi entender ninguna de estas poesías colocará a Pérez de Oliva en la cumbre del Parnaso Español.

---

(8) Esta edición es bastante rara. Yo utilizo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura. R-IV-6-1.

(9) Advertencia que antecede a las poesías en el volumen *Las obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva*, fol. 151. Ed. cit.

(10) *Páginas de un libro inédito.* Col. 2.ª, pág. 174 del núm. X del año XIX de *La Ilustración Española y Americana.*

PIEZAS DRAMÁTICAS.

Todas ellas son traducciones libres de obras del teatro clásico.

Comedia intitulada *Amphitrion.* Según cree Menéndez y Pelayo se imprimió antes de que la publicara Ambrosio de Morales en 1585 entre las obras de Pérez de Oliva: porque el traductor del *Milite glorioso* y de los *Mencemos* de Plauto, obra que salió en castellano de las prensas de Martín Nucio, de Amberes, en 1555, cita, en el prólogo, esta pieza de Pérez de Oliva; y, por ello, le parece a Menéndez y Pelayo «casi seguro que la había leído impresa» (11). Dice Ambrosio de Morales que Pérez de Oliva escribió esta comedia cuando estudiaba en París, siendo de edad muy temprana (12), para ejercitarse en estos trabajos. Más tarde Pérez de Oliva revisó esta comedia, y se la dedicó a su sobrino el Dr. Agustín de Oliva. En esta obra Fernán tradujo el *Anfitrión* de Plauto, introduciendo en él bastantes alteraciones, en general poco felices. Don Leandro Fernández de Moratín cree que Pérez de Oliva; «cada vez que se separa de lo que Plauto escribió, desatina» (13); y que la adaptación castellana del Humanista cordobés es notablemente inferior a la francesa de Moliére.

La venganza de Agamenón. También se imprimió esta obra antes de que la recogiera Ambrosio de Morales en la colección de las obras de Pérez de Oliva en 1585: pues, según Menéndez y Pelayo (14), en los antiguos índices de la Biblioteca Nacional aparecía una edición impresa en Sevilla en 1541. Es una traducción libre de la tragedia de Sófocles *Electra,* con bastantes modificaciones que hacen perder a esta pieza del teatro clásico. Fernández de Moratín halla el «estilo alambicado, metafórico y pedantesco» (15). Sin embargo, Menéndez y Pelayo cree que: «*La Venganza de Agamenón,* primera imitación de

---

(11) Loc. cit., pág. 175, col. 2.ª

(12) A los doce años pero esto se hace difícil de creer teniendo en cuenta que antes de ir a Par s, Pérez de Oliva estudió en España Gramática y cuatro años de Artes.

(13) *Discurso histórico sobre los orígenes del Teatro español. Catálogo de las piezas dramáticas anteriores a Lope de Vega,* col. 1.ª de la pág. 192 del tomo II. *Biblioteca de autores españoles,* de Rivadeneyra.

(14) *Páginas de un libro inédito,* col. 2.ª, pág. 175 del núm. X año XIX de *La Ilustración Española y Americana.*

(15) *Discurso histórico sobre los orígenes del Teatro Español. Catálogo de piezas dramáticas anteriores a Lope de Vega. Biblioteca de autores españoles,* de Rivadeneyra; t. II, Madrid, 1850, pág. 192, col. 1.ª

Sófocles que vió la Europa, tiene un mérito sobresaliente por la nobleza, profundidad y elevación de pensamientos, por la riqueza, energía y robustez del lenguaje, que siempre es digno del coturno clásico» (16).

Hécuba triste. Traducción libre de la tragedia de Eurípides *Hécuba*. También aquí desmerece la composición griega al ser trasladada al castellano y modificada por Pérez de Oliva con rasgos que Fernández de Moratín califica de «ridiculeces» y retazos «de sermón gerundiano» (17).

Aun con tener graves defectos literarios las obras dramáticas de Pérez de Oliva, resultó su labor en extremo notable porque, según escribe Fernández de Moratín, Pérez de Oliva: «fué el primero que dió a conocer entre nosotros el teatro griego. Su lenguaje es puro, su estilo en general grave, elegante y numeroso: nadie antes de él había dado a la prosa dramática tanto decoro y majestad; y después ninguno le imitó» (18).

DISCURSOS.

Razonamiento... sobre la navegacion del Guadalquibir. Pronunció esta oración Pérez de Oliva en 1524, al regresar a su patria, después de larga permanencia en Francia e Italia, ante el cabildo municipal de Córdoba. Se trataba, a la sazón, de hacer navegable el Guadalquivir desde Sevilla hasta Córdoba. El Maestro Fernán, después de tributar calurosísimos elogios a su Ciudad natal, encarece la importancia que para ella había de tener el proyecto, e incita a realizarle, utilizando, después, a los animales como fuerza motriz de las barcas que surquen el río. Nuestro Autor se muestra bien enterado del asunto; y tiene párrafos tan elocuentes que Menéndez y Pelayo dice que este discurso está escrito «en períodos dignos de Marco Tulio» (19).

Razonamiento que hizo el Maestro Fernan Perez de Oliva natural de Cordova en Salamanca el dia de la licion de oposicion de la cathedra de Philosophia Moral. En el exordio habla el Maestro Fernán de la campaña que algunos hacían contra él en esta contienda académica.

(16) Loc. cit.
(17) Loc. cit.
(18) Loc. cit.
(19) *Esplendor y decadencia de la cultura científica española*. Artículo publicado en 1894 en *La España moderna*, recogido después en la cuarta serie de los *Estudios de crítica literaria* y, por último, como adición II, en el tomo postrero de *La Ciencia española*, Madrid, 1933, pág. 462.

Después expone las cualidades de un buen profesor de Filosofía Moral: ha de tener «licion», erudicion o conocimiento de los moralistas sabios que han estudiado esta materia y de los historiadores que narran los ejemplos más salientes de moralidad; ha de poseer experiencia; debe estar dotado de «lengua», palabra, «no solamente para explicar las cosas dificiles, sino tambien para mover y incitar a los oyentes a que sigan la virtud, que es el principal intento que ha de tener aqui el Preceptor» (20); y, por último, ha de estar adornado de virtud, porque «a la verdad no ay mayores espuelas para que los oyentes sigan los preceptos, que ver ellos como el Preceptor los guarda» (21). Luego encarece cómo él, Pérez de Oliva, posee todos estos requisitos, trazando así su autobiografía, sin quedarse corto al ponderarse. Por último se defiende de los reparos que algunos oponían para darle la cátedra a que aspiraba. Al aludir a los demás contrincantes en la oposición ataca singularmente, y nombra tan sólo, a su antiguo profesor Fray Alonso de Guevara.

OBRAS VARIAS.

Dialogus inter Siliceum, Arithmeticam et Famam. Compúsole Pérez de Oliva siendo estudiante en París, para que fuera impreso, en 1518, con la *Aritmetica theorica et practica* de Don Juan Martínez *Silíceo.* El fin que Pérez de Oliva se propuso, le declara ampliamente el subtítulo que puso al diálogo: «qui parum aut nihil a sermone Latino dissentit, eo nempe facillime concluditur, sermonem Castellanum caeteros anteire Graeco et Latino extra aleam datis»; y así creyó Pérez de Oliva que se demostraba ampliamente la excelencia de nuestra lengua castellana. Está escrito el *Dialogus* con palabras latinas y castellanas, dispuestas de tal modo que le entenderá perfecmente quien conozca uno de estos dos idiomas aunque ignore el otro.

Según Ambrosio de Morales, Pérez de Oliva escribió en latín sobre la piedra imán, buscando el medio de que sirviera para hablar entre sí los ausentes. «Creyose muy de veras del [se refiere a Pérez de Oliva] que por la piedra Yman hallo como se pudiessen hablar dos absentes... yo se lo oy platicar algunas vezes... proponia la forma que en obrar se avia de tener, y cierto era sutil, pero siempre affirmava, que andava imaginandolo, mas que nunca llegava a satisfazese, ni

(20) *Las obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva,* fol. 142, Ed. cit.
(21) Loc. cit.

ponerlo en perfecion, por faltar el fundamento principal de una piedra Yman de tanta virtud, qual no parece se podria hallar» (22). Es una lástima que, por encontrar estas notas de Pérez de Oliva imperfectas y difíciles de entender, no las pudiese publicar Ambrosio de Morales, porque sería interesantísimo conocer los fundamentos exactos con los que un español del siglo XVI atisbó el teléfono, comenzado a usar en la décimanovena centuria.

Por último, siendo Rector de la Universidad de Salamanca en 1529, redactó Pérez de Oliva siete inscripciones latinas para la capilla de San Jerónimo y las aulas de Teología, Cánones, Derecho Civil, Medicina, Filosofía Natural, Música y lenguas hebrea, griega y arábiga.

III. Diálogos de la dignidad del hombre y sobre las potencias del alma.

El Diálogo de la dignidad del hombre le publicó primeramente Francisco Cervantes de Salazar a la vez que el *Apologo de la ociosidad y del trabajo intitulado Labricio Portundo* de Luis Mexía y la *Introduccion y camino para la sabiduria* de Juan Luis Vives, en edición impresa en el año 1546 por Juan de Brocar en Alcalá de Henares. Ambrosio de Morales reprodujo, como era natural, este *Dialogo* en la edición de *Las obras del Maestro Fernan Perez de Oliva*, aunque con algunas variantes respecto a la edición de Cervantes de Salazar. Estas van anotadas en la reimpresión de las obras de este último que dirigió Don Francisco Cerdá y salió de las prensas madrileñas de Antonio de Sancha en 1772. Yo voy a utilizar la edición de Cerdá, que estimo la mejor. El *Dialogo de la dignidad del hombre* fué traducido al italiano por Alfonso de Ulloa (23), y del toscano al francés por Jerónimo d'Avost (24).

El argumento del *Dialogo* es sencillísimo. Antonio sale de la ciudad a un lugar apartado buscando la soledad. Enterado de esto Aurelio, pídele le declare por qué causa los hombres aman la soledad, y le diga por qué razón cuanto más sabios son los hombres más aman también la soledad. Antonio responde que es porque la soledad nos sosiega y abre las puertas de la sabiduría; y, por esto, todos los hom-

(22) *Las obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva,* fol. 2 r. y v. Ed. cit.
(23) Impresa esta traducción en Venecia en 1563.
(24) Impresa esta traducción en París en 1583.

bres necesitan de ella, y todos deben buscarla. Replica Aurelio que otra causa hay más poderosa para que los hombres amen y busquen la soledad: el aborrecimiento que cada hombre tiene a los demás, el cual nos lleva a apartarnos unos de otros. Tan aborrecibles le parecen a Aurelio los hombres que cada vez que se acuerda que es hombre, dice que querría, o no haber nacido, o no tener sentimiento de ello. Antonio advierte a su amigo que está en un error; y le invita a disputar, sentados cabe una fuente, sobre las miserias del hombre, aspirando a hacerle mudar de parecer. Hallan junto a la fuente a Dinarco con algunos hombres buenos y amadores del saber; y convienen en que, después de oírles, sea el sabio Dinarco el juez que falle la contienda. Éste manda hablar primero a Aurelio, para que exponga las razones por las cuales tiene al hombre por cosa vana y miserable, a fin de que luego Antonio le responda, declarando los fundamentos en que se apoya para defender la dignidad y excelencia del mismo hombre.

Los razonamientos de Aurelio para probar la miseria humana se reducen a lo siguiente:

Aunque los hombres se quejan y lamentan de que, por la flaqueza de su entendimiento, no pueden conocer las cosas cual ellas son, quien considere los males de la vida que el hombre sufre desde que nace hasta que muere, tendrá como gran bien la ignorancia de las cosas humanas: porque si las conociésemos, con más ahinco desearíamos la muerte que ahora amamos la vida.

Por el lugar donde vive, el hombre es miserable: pues es morador de la tierra, la hez del mundo, donde todas las cosas se truecan con breves mudanzas: expuesto al frío, al calor, etc.

Por el modo de comenzar a vivir, el hombre es miserable: pues nace sin los medios de defensa que la naturaleza dió a otros séres, desamparado y desprovisto de todo; parece como que el mundo le recibe a la fuerza.

En relación a los animales irracionales, el hombre es vencido y superado por muchos de éstos en tamaño, en fuerza, en destreza, en ligereza y en duración de la vida. En orden a su defensa, el hombre no tiene otro medio que la huída, cuando los animales poseen, unos alas, otros uñas, otros cuernos y otros dientes.

Más aún, como arrepentida de haber hecho al hombre, la naturaleza produjo mil ponzoñas y venenos que le matasen; y puso dentro del organismo humano innumerables causas que alteran su salud.

En cuanto a los medios para conservar la vida, el hombre es mise-

rable: porque sólo por la fuerza y el trabajo los obtiene; ninguna cosa nos sirve y aprovecha por su gana, y no podemos vivir si no es con la muerte de otros muchos séres, hechos, también, por la naturaleza.

El hombre es miserable en cuanto al alma, que «su principal assiento tiene en el celebro, blando i facil de corromper», y que «en unas celdillas dél llenas de leve liquor, hace sus obras principales con ayuda de los sentidos, por do se le traslucen las cosas de fuera»: porque es cosa harto fácil «embotarle, o desconcertarle [al alma] estos sus instrumentos, sin los quales ninguna cosa puede. Los sentidos de mil maneras perecen; i siendo estos salvos, otras causas tenemos dentro, que nos ciegan i nos privan de razon» (25), y proceden de cualquiera de los órganos del cuerpo: el estómago, el corazón..., «la mesma anima con sus obras mas excelentes, se destruye. Bien sabemos que en altas imaginaciones metidos, muchos han perdido el seso» (26).

El hombre es miserable hasta por la más alta de sus facultades: el entendimiento, «que es el sol del alma»: «pues nuestro entendimiento nace con nosotros torpe i obscuro: i antes que convalezca, son passadas las mayores necesidades de la vida, por la flaqueza de la niñez i los impetus de la juventud, que son los que mas han menester ser con la razon templados. Entonces, ya puede algo el entendimiento, quando el hombre es viejo i vecino de la sepultura, que la vida lo ha menos de menester. I aun entonces padece mil defectos en los engaños que la hacen los sentidos; i tambien porque él de suyo no es muy cierto en el razonar i en el entender... Por lo qual, yo muchas veces me duelo de nuestra suerte, porque, teniendo nosotros en sola la verdad el socorro de la vida, tenemos que buscarla con tan flaco entendimiento, que si por ventura puede el hombre alguna vez alcanzar una verdad, mientras la procura, se le ofrece la necesidad de otras mil, que no puede seguir. Mejor estan los brutos animales proveidos de saber, pues saben, desde que nacen, lo que han de menester, sin error alguno... Aunque yo no se porque me quejo en tan pequeños daños de nuestro entendimiento, pues siendo aquel, a quien esta toda vida encomendada, ha buscado tantas maneras de traernos la muerte. ¿Quien hallo el hierro escondido en las venas de la tierra? ¿Quien hizo dél cuchillo para romper nuestras carnes? ¿Quien hizo saetas? ¿Quien fue el que hizo lanzas? ¿Quien lombardas? ¿Quien hallo tantas artes de quitarnos la vida, sino el enten-

(25) Página 10. Ed. cit.
(26) Página 11. Ed. cit.

dimiento, que ninguna igual industria hallo de traernos la salud?» (27).

El hombre es, igualmente, miserable por la voluntad: porque esta potencia está «entre dos contrarios enemigos, que siempre pelean por ganarla... la razon i el apetito natural: la razon de una parte llama la voluntad a que siga la virtud, y le muestra a tomar fuerza i vigor para acometer cosas dificiles; i de otra parte, el apetito natural con deleite la ablanda i la distrae» (28); y en esta lucha es mucho más fácil a la voluntad seguir al apetito natural que a la razón: esta deja muchas veces de defendernos y el apetito nunca deja de combatirnos: «donde es nescessario que alguna vez, o por flaqueza, o por error, sea [la voluntad] presa de los vicios. Pues quando viene a este estado, que cosa puede ser mas aborrecible que el hombre?» (29).

Miserable es el hombre todo, que en cualquiera condición, edad y estado está sujeto al trabajo y al incesante penar; y miserable, por último, en las tinieblas y soledad perpetuas de la muerte.

A este razonamiento contesta Antonio con un discurso en defensa del hombre, probando que éste es la más admirable de cuantas obras ha hecho Dios en el mundo visible. Esto vieron en el hombre los sabios antiguos cuando hablaron de él cual lo hicieron Trimegisto y Aristóteles. El hombre es sér excelentísimo por muchas causas.

Por el artífice que le hizo: Dios, «i por esso si en la fabrica de nuestro ser uviesse alguna culpa, en el redundaria mas señaladamente que en otra obra alguna, pues nos hizo a su imagen para representarlo a el» (30).

Por razón del alma, representación verdadera de Dios: «incorruptible i simplicissima, sin composicion alguna, toda en un ser, como es Dios» (31), imagen de la Santísima Trinidad: porque, así como «El Padre soberano, principio universal, de donde todo procede, en contemplacion de su divinidad engendra al Hijo, que es su perfecta imagen, la qual él amando, i siendo de ella amado, procede el Espiritu sancto, como vinculo de amor. No de otra manera el anima nuestra contemplando engendra su verdadera imagen, i conociendose por ella, produce amor: assi que, con su memoria, con que hace la imagen, i con el entendimiento, que es el que usa de ella, i con la voluntad,

(27) Páginas 11, 12 y 13. Ed. cit.
(28) Volumen y ed. cits., pág. 13.
(29) Volumen y ed. cits., pág. 14.
(30) Volumen y ed. cits., pág. 21.
(31) Volumen y ed. cits., pág. 21.

adonde mana el amor, representa a Dios, no solo en essencia, sino tambien en Trinidad» (32). Es, asimismo, el alma humana semejante a Dios en el poder y el oficio: porque, así como «Dios tiene en su poderio la fabrica del mundó, i con su mando la govierna, assi el anima del hombre tiene el cuerpo subjeto, i segun su voluntad lo mueve i lo gobierna» (33).

Es excelente el hombre en cuanto «cosa universal, que de todas participa: tiene anima a Dios semejante, i cuerpo semejante al mundo; vive como planta, siente como bruto, i entiende como angel» (34); y lo es hasta por el modo de haber sido puesto por Dios en la tierra: pues lo fué como imagen del Supremo Hacedor para que, por ella, se conociese al Creador de todo el universo; pero no destinó Dios al hombre a vivir siempre en la tierra, sino que quiso que morase en ella como peregrino solamente, mientras camina a su verdadera patria, que es el cielo; y para que se haga merecedor de entrar en él. «Porque como el hombre tiene en si natural de todas las cosas, asi tiene libertad de ser lo que quisiere. Es como planta, o piedra, puesto en ocio, i si se da al deleite corporal, es animal bruto, i si quiere, es angel, hecho para contemplar la cara del Padre; i en su mano tiene hacerse tan excelente, que sea contado entre aquellos, a quien dixo Dios: Dioses sois vosotros» (35). Tan grande es el hombre que, viéndole Dios perdido, «envio a su unigenito hijo a juntarse con nosotros en nuestra misma carne, para que con su sangre nos abriesse las puertas del cielo... Agora pues quien sera osado de aborrecer al hombre, pues lo quiere Dios por hijo, i lo tiene tan mirado?» (36).

Es excelente el hombre por razón de su cuerpo, que «está hecho con tal arte i tal medida, que bien parece, que alguna grande cosa hizo Dios quando lo compuso» (37), y según muestra Pérez de Oliva recorriendo uno a uno los principales miembros del organismo humano. No está el hombre desamparado de los medios que para su bien tienen los otros animales: «pues le fueron dados entendimiento i manos para esto bastantes en abundancia, de que se mantuviesse» (38).

Es grande el hombre por el entendimiento, con el que andamos y llegamos a todas partes: porque: «Ninguna cosa ai tan encubierta,

(32) Página 21. Ed. cit.
(33) Volumen y ed. cits., pág. 22.
(34) Volumen y ed. cits., pág. 22.
(35) Volumen y ed. cits., pág. 23.
(36) Volumen y ed. cits., pág. 24.
(37) Volumen y ed. cits., pág. 25.
(38) Página 29. Ed. cit.

ninguna ai tan apartada, ninguna ai puesta en tantas tinieblas, do no entra la vista de entendimiento humano. Para ir a todos los secretos del mundo hechas tiene sendas conocidas... no es luego falta del entendimiento caer en errores, sino de nuestros vicios, que lo ciegan i lo ensucian; los quales si evitamos, i seguimos la virtud, tenemos la vista clara, i nunca erramos, como quien anda por camino manifiesto» (39).

Excelente es el hombre por la voluntad, facultad: «hecha para cumplir sus mandamientos [de Dios], i merecer su gloria, para ser adornada de virtudes, i llena del amor de Dios, i del suave deleite que de alli se sigue; la qual nunca se halla del entendimiento desamparada... porque el, como buen capitan, la deja bien amonestada de lo que deve hacer, quando de ella se aparta a proveer las otras cosas de la vida: i los vicios que la combaten no son enemigos tan fuertes, que ella no sea mas fuerte, si quiere defenderse» (40).

Excelente es el hombre en todos los estados y condiciones de la vida, sea artífice, letrado, labrador, gobernante o soldado, aunque haya hombres que afean y denigran estos estados con los vicios.

Ni la misma muerte es tan cruel como se cree: «No es la muerte mala, sino para quien es mala la vida: que los que bien viven, en la muerte hallan el galardon: pues por ella passan a la otra vida mas excelente» (41).

Oídos los discursos de ambos contendientes, Dinaro da la razón a Antonio, no sin loar el ingenio que Aurelio ha demostrado al defender lo indefendible.

El DISCURSO DE LAS POTENCIAS DEL ALMA Y DEL BUEN USO DE ELLAS, le publicó por vez primera Ambrosio de Morales en la edición de las obras de Pérez de Oliva, impresa en 1585. La doctrina filosófica de tal discurso es esta:

El hombre es sér compuesto de dos partes: una baja y terrena, el cuerpo; y otra pura, clara, sin materia preexistente, el alma. Ésta fué destinada a mandar, y el cuerpo a servir. El alma tiene su morada en el cuerpo, que es «como la nave, y el alma como el piloto» (42). «De dos maneras principalmente tiene poderio el anima del hombre para entender y querer. Estas llamamos entendimiento y voluntad» (43).

(39) Volumen y ed. cits., págs. 32 y 33.
(40) Volumen y ed. cits., pág. 34.
(41) Volumen y ed. cits., pág. 43.
(42) *Las obras del Maestro Hernán Pérez de Oliva*, fol. 31 v. Ed. cit.
(43) Volumen y ed. cits., fol. 32.

El entendimiento es lumbre del alma, que esclarece e ilumina todas las cosas donde se dirige. En el encerramiento en que el entendimiento está dentro del cuerpo durante la vida actual, le sirven como de ventanas los sentidos externos, por medio de los cuales conoce lo exterior de las cosas sensibles. Pero el entendimiento desenvuelve y descubre el interior y lo secreto de estas cosas externas que perciben los sentidos, sirviéndose de su viveza maravillosa; y llega hasta a conocer a Dios, soberano señor y gobernador del mundo.

Como el entendimiento no puede comprender juntas todas estas cosas, sino que ha de obrar sobre cada una de ellas en un momento dado, cesando de considerar a una para atender a otras, «tiene consigo un arca de su thesoro, que dizen memoria, do encierra lo que ha obrado, para poder traspassar su cuydado a nuevas obras» (44).

«La voluntad con la lumbre del entendimiento anda por todas las cosas que el descubre, dandose a algunas dellas, y a otras negandose, segun que le plazen, o descontentan. Esta manda al entendimiento en las cosas dudosas, que ayunte el consejo de sus muchas razones donde se delibere lo que mas sea a su contentamiento, y manda tambien a las otras partes del hombre en quien tal poderio ay, que con tiempo lo executen. Assi es la voluntad governadora de todas las Potencias officiales, que en mano del hombre estan» (45). Este imperio de la voluntad se extiende a los actos del entendimiento y de los sentidos, y a los movimientos de los miembros del cuerpo, al sustento de este, a la locución...; pero no a las obras de la naturaleza material, como crecer, envejecer, enfermar, morir, etc., las cuales no se dirigen por el gobierno de la voluntad, sino por las leyes generales del universo. En algunas de estas últimas operaciones es menester que la voluntad ayude a la naturaleza, como en lo que concierne al comer, dormir, etc.

A los séres les fueron dadas sus potencias para que con ellas buscasen su perfección; y, por esto, todos ellos tienen apetito y tendencia natural de ejercitar sus potencias para así perfeccionarse. Este apetito puede ser: sin conocimiento alguno, y se llama inclinación natural; o previo conocimiento, y se denomina gana; que, a su vez, puede ser sensible o espiritual, según que el conocimiento que la precede sea de los sentidos o del entendimiento.

La gana sensible tiene dos partes: una de seguir el deleite, y otra de evitar el dolor. Esta gana sensible, que nace del conocimiento

(44) Folio 32 v. Ed. cit.
(45) Folio 33. Ed. cit.

natural de las cosas que proporcionan deleite o dolor, es la maestra de los brutos, que, enseñándoles lo que deben hacer, les guía y dirige. También en el hombre, que tiene cuerpo material, existe esta gana sensible como en los animales irracionales; la cual es muchas veces impedimento para las obras racionales y motivo de lucha interna. En estas contiendas entre la parte sensible y la racional, pone la paz el libre albedrío, que: «es facultad que tiene la voluntad, de escoger y seguir cualquier camino, quando muchos se le offrecen, sin que yendo por el, otra cosa por fuerça le impida, o la retrayga... Assi el libre alvedrio es aquel, por cuyo poderio es el genero humano señor de si mismo, y cada hombre tal, qual el quissiere hazerse» (46).

«La voluntad doquiera que la aplica su libre albedrio cobra amor, y odio, que llamamos aborrecimiento. El amor... engendra gozo, y el odio pena. Mas en ausencia, si pensamos que algun tiempo gozaremos, el amor y el pensamiento engendran esperança, y desesperacion sino lo pensamos gozar. Y si lo que aborrecemos creemos que sucedera, de alli nos nace el temor, y si creemos evitarlo, nace confianza. Al amor, esperanza y confiança, sobreviene alegria, y al odio temor, y a la desesperacion, tristeza» (46 bis). Aunque por naturaleza posea el hombre todas sus potencias, la perfeccion facilidad y en el ejercicio de ellas no la logra mas que por industria, trabajo y costumbre, «que es facilidad, que nace del uso, sin la qual ninguna de nuestras potencias deve estar» (47).

Hay, además, en las potencias lo que llamamos habilidad, que nace de la facilidad natural para la ejecución de sus actos. Esta habilidad es desigual en los distintos sujetos. La mayor habilidad hace que, repetidos los actos, la costumbre sea mayor y más intensa. Aunque las buenas obras sean trabajosas de comenzar, después que hacen costumbre son suaves y señorean la potencia.

Además de estos dos trataditos filosóficos, que Pérez de Oliva dejó terminados, compuso otros varios, que no han llegado a nosotros.

En el *Razonamiento* para la oposición a la cátedra de Filosofía Moral de Salamanca habla el propio Pérez de Oliva de varios tratados que había escrito sobre Filosofía Natural: «Tambien he mostrado aqui el largo estudio que yo tuve en Philosophia natural, assi leyendo partes della, quales son los libros de Generatione y de Anima, como philosophando cosas muy nuevas y de grandissima dificultad, quales

(46) Folios 34 v. y 35. Ed. cit.
(46 bis) Fol. 35 Ed. cit.
(47) Folio 36. Ed. cit.

han sido los tratados, que yo he dado a mis oyentes escritos de opere intellectus, de lumine et specie, de magnete, y otros» (48).

Ambrosio de Morales, en el *Discurso sobre la lengua castellana,* da noticia de otros diálogos de Pérez de Oliva sobre el uso de las riquezas y de la castidad (49); y, en la advertencia anterior al *Discurso de las potencias del alma y del buen uso dellas,* dice Morales que Pérez de Oliva tuvo propósito de escribir algunos otros discursos filosóficos, y que entre los papeles del Profesor salmantino halló notas y trozos de estos trabajos. Pero de todo esto nada ha llegado hasta nosotros.

IV. Valor de la Filosofía de Pérez de Oliva.

Si se considera la doctrina filosófica que Pérez de Oliva expone en sus obras, esa doctrina no tiene importancia alguna: porque en ella no hay ni originalidad en las ideas, ni puntos de vista nuevos, ni penetración y agudeza extraordinarias..., nada más que una repetición de doctrinas sabidísimas, hasta el extremo de poderse calificar de vulgares y corrientes entre los filósofos de aquella época.

Más aún; si se atiende a estas obras, tampoco encuentro justificado el colocar al Maestro Pérez de Oliva entre los filósofos peripatéticos: porque la manera de escribir nada tiene de peripatética; y, en cuanto a las doctrinas, si bien en los trabajos del Escritor cordobés hay ideas que enseña el Estagirita, a quien Pérez de Oliva llega a llamar: «fuente de la sabiduria natural» (50), y el contenido del *Discurso de las potencias del alma y del buen uso dellas,* «lo tomo, como es bien notorio del libro sexto de las *Ethicas* de Aristoteles en los postreros capitulos», según advierte Ambrosio de Morales (51), todas estas ideas y doctrinas, peripatéticas en su origen, habían entrado a formar parte del acervo común de la cultura filosófica del siglo XVI, siendo tan universalmente aceptadas que la adhesión a tales ideas no constituye una prueba especial de aristotelismo para ningún filósofo, sino sólo de que pensaba como casi todos los de su época.

---

(48) *Las obras del Maestro Fernan Perez de Oliva,* fols. 143 v. y 144. Ed. cit.

(49) Volumen y ed. cits., fol. 12.

(50) *Razonamiento sobre la navegacion del rio Guadalquivir,* fol. 137 v. de *Las obras del Maestro Fernan Perez de Oliva.* Ed. cit.

(51) Advertencia preliminar a este *Discurso.* Fol. 31 de *Las obras del Maestro Fernan Perez de Oliva.* Ed. cit.

En lo que las obras de Pérez de Oliva tienen mérito y valor muy grande es en cuanto al estilo y a la forma. Llevan razón: Ambrosio de Morales al decir que el *Dialogo de la dignidad del hombre* se ha leído siempre en España con gran contento y admiración (52); y Don Gregorio Mayans al afirmar que «Haec omnia opuscula, si non sunt aurea, sunt auro cariora» (53): porque, según escribe Capmany: «En el *Dialogo de la dignidad del hombre*... reyna un lenguage superior al de todos los escritores de su tiempo en la belleza, cultura, y gravedad de la diccion. No tiene otro defecto que la pesadez del dialogo y cierta insipidez en los interlocutores» (54); y porque, como cree Menéndez y Pelayo, el estilo de Pérez de Oliva es: «dechado de la pureza, majestad y energía de la lengua castellana, apta como ninguna para tratar con dignidad y alteza materias filosóficas» (55).

La novedad que Pérez de Oliva trajo a la Filosofía Española consiste en haber sabido escribir de asuntos filosóficos en lengua castellana con naturalidad, elegancia y vigor oratorio en obras que recuerdan las de Platón y Marco Tulio, dando fundamento para que, con alguna exageración, dijera, en el siglo XVIII, Don Juan José López de Sedano: «que en profundidad, erudicion, solidez, metodo, hermosura, y gravedad, es [el *Diálogo de la dignidad del hombre*] un tesoro de la mas noble y acendrada filosofia, con el que no tenemos que enbidiar los Dialogos de Platon, ni de Tulio, a quienes pensó seguir nuestro Autor, que asi por esto, como por la elegancia, y pureza del lenguage, es una de las mayores preciosidades que conoce el idioma castellano, y era digno de andar en las manos, y estamparse en la memoria de todos los hombres, para su enseñanza, y gobierno» (56).

---

(52) *Discurso sobre la lengua castellana*, fol. 12 de *Las obras del Maestro Fernan Perez de Oliva*. Ed. cit.

(53) *Specimen Bibliothecae hispano majansianae*, Hannover, 1753, pág. 48.

(54) *Teatro histórico crítico de la elocuencia española*, t. II, Madrid, 1786, págs. 16 y 17.

(55) *Páginas de un libro inédito*, col. 2.ª, pág. 155 de *La Ilustración Española y Americana*, año XIX, núm. IX, del 8 de marzo de 1875.

(56) *Parnaso Español*, t. VI, Madrid, 1772. *Noticia de los poetas castellanos que componen el «Parnaso Español»*, pág. XXIII.

CAPÍTULO III.

FRAY FRANCISCO RUIZ.

I.—Noticia biográfica.

Son escasísimos los datos biográficos que he podido alcanzar sobre la persona de Fray Francisco Ruiz (1). Vivió en el siglo XVI. Nació en Valladolid. Fué monje benedictino y abad de los monasterios de Salamanca, Zamora y Sahagún.

II.—Nota bibliográfica.

Dom. Ruiz publicó dos obras: una escrituraria, de la que diré cuatro palabras en este párrafo; y otra filosófica, de la que me ocuparé detenidamente en el que sigue.

El primero de los libros dichos salió a luz de la imprenta lyonesa de Gaspar Trechsel en el año 1546 con el rótulo: *Regulae intelligendi scripturas sacras*. Está dedicada al Cardenal Don Francisco de Bobadilla, Obispo de Coria (2).

Contiene doscientas treinta y cuatro reglas para la inteligencia de las Sagradas Escrituras, reglas que el Autor toma de los escritores que expresa en la portada del tratado: San Dionisio Areopagita, Orígenes, San Gregorio Nacianceno, San Basilio Magno, San Ambrosio, San

(1) Vid. la *Bibliotheca hispana nova* de Nicolás Antonio, t. I, Madrid, 1783, pág. 470.

(2) Tengo a la vista el ejemplar: R-19.912 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que anteriormente perteneció a la Biblioteca Real, cuyo sello lleva en la portada. La misma Biblioteca Nacional posee otro ejemplar de esta obra, marcado con la signatura: R-20.468.

Agustín, San Juan Crisóstomo, San Beda, San Juan Damasceno..., Fray Francisco expone, primero, cada una de estas reglas; y, después, las explica y fundamental brevemente una a una, apoyándose siempre en las mismas Sagradas Escrituras y en los Santos Padres y Doctores eclesiásticos.

III.—El «Index locupletissimus»

Es la obra que da perfecto derecho al P. Ruiz para figurar en una Historia de la Filosofía Española del siglo XVI. Como el libro lo merece, expondré con el debido detalle lo que él es.

La portada dice así: *Index locupletissimus duobus tomis digestus, in Aristotelis satagiritae opera, quae extent, auctore R. Pater F. Francisco Ruzio, vallisoletano, S. FACUNDI ordinis S. Benedicti Abbate. In quo tam multa exposita sunt in q. plurimis et obscuris apud ARISTOTELEM locis, quae aut perperam intellecta hactenus, aut omnino omissa fuerant, ut vice commentarii attento lectori esse possint. Eiusdem Auctoris iudicium de Aristotelis operibus, quae nuper Simon Grynaeus ex impressione repraesentavit, habes in calce secundi tomi. Apud inclytum Sanctorum martyrum FACUNDI ET PRIMITIVI Coenobium. Anno Domini M.D.XL. Mense Februario. Cum privilegio CAROLI V. Imperatoris semper Augusti ad decennium.* Al final: «Excudebat Nicolaus Tierryus, anno Virgineo Partu M. D. XL. mense Februario» (3).

En la carta dedicatoria de la obra al Cardenal Don Juan de Tavera, Arzobispo de Toledo, que está fechada en el Monastrio de Sahagún el 1 de febrero de 1540, hace el Abad Ruiz un elogio calurosísimo de Aristóteles y de la doctrina de éste. Dice que el Estagirita: fué el único filósofo que durante muchos siglos reinó en las escuelas; que es digno, también, de ser habido en cuenta y consultado por los teólogos, cual lo hicieron San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Juan Damasceno, San Ambrosio...; que Aristóteles ha sido tenido: «ab aliis aureum flumem, ab aliis variae et incomparabilis eruditionis vir, ab aliis eruditionis omnium saeculorum thesaurus, ab aliis excellentis ingenii et eloquii, ab aliis summus in omni scientia, ab aliis ultima ingeniorum meta nominetur. Et quem alii dubitant, fuerit ne scientia rerum, an scriptorum copia, an eloquendi suavitate, an

(3) Me sirvo del ejemplar de esta edición, de la Biblioteca Nacional de Madrid. Sig.: R-19.600, que anteriormente perteneció a la Biblioteca Real.

inventionum acumine, an varietate operum clarior» (4). Aún añade más en elogio del Filósofo, llegando a escribir que: «non hominis, sed philosophi nominem apud omnes Aristoteles censeatur» (5); y que es tan inmenso el océano de buenas cosas que contienen las obras de Aristóteles, que: «ut sine illo mille prope abhinc annis eruditus evaserit nemo» (6).

Pero, dice el Padre Ruiz, para incitar la lectura de Aristóteles y facilitar el estudio de su doctrina, no hay escrito ningún compendio que tenga un índice completo de lo que se halla en los libros del Estagirita; y esto, precisamente, es lo que él se propone hacer con la obra que comienza. He aquí las palabras de nuestro Abad: «Porro excitandis ad Aristotelem legendum nostri seculi hominibus, nullum compendium commodius mihi visum est, quem si talem indicem texerem quo eos rerum pulcherrimarum et admirandarum cognitione perlicerê. Unde non tantum signasse loca, quibus apud Aristotelem singula habeantur, contenti, longe in per multis procurrimus, ut vel ipso indice inescatus lector, alacrior et avidior ad Aristotelem ipsum evolvendum accurrat» (7).

Viene en pos una tabla con los nombres, números y orden de los libros de Aristóteles de los que saca el Abad el índice que contiene esta obra, y a los que se refiere en las citas de la misma. Estos libros son: Para el Tomo I: *Artis poeticae, lib. I; Praedicamentorum, lib. I; Perihermenias,* in duos libros latinis divisus, cum graecis unicus sit, lib. II; *Priorum analyticorum, lib. II; Posteriorum analyticorum, lib. II; Topicorum, lib. VIII; Elenchorum* unus, latinis in duos divisus, lib. II; *Physicorum,* lib. VIII, *De coelo, lib. IIII; De generatione et corruptione, lib. II; Meteorologicorum, lib. IIII; De anima, lib. III. De sensu et sensato, lib. I; De memoria et reminiscentia, lib. I; De somno et vigilia, lib. I; De somniis, lib. I; De divinatione per somnum, lib. I; De longitudine et brevitate vitae, lib. I; De iuventute et senectute, lib. I; De vita et morte, lib. I; De spiratione, lib. I; De physiognomia, lib. I; De admirandis auditis, lib. I; De lineis indivisibilibus, lib. I; De coloribus, lib. I; De Nilo, seu de Nili inundatione, lib. I; De mundo ad Alexandrum, lib. I; Mechanicorum, lib. I; Rhetoricorum, ad Theodorecten lib. III; Rhetoricorum ad Alexandrum, lib. I;*

(4) Folio 2 r. Ed. cit., aunque, como los demás preliminares, no tiene numeración.
(5) Loc. y ed. cits.
(6) Folio 2 v. Ed. cit.
(7) Folio 2 v., sin numeración. Ed. cit.

Ethicorum, lib. X; Magnorum moralium, lib. II; Politicorum, lib. VIII Oeconomicorum publicarum, lib. I; Oeconomicorum, lib. II; Metaphysicorum, lib. XIIII. Añade a estas obras del Estagirita, con el mismo fin con que enumera aquéllas, el tratado de Porfirio *De praedicabilium*. Para el Tomo II de la obra de Dom. Ruiz, éste cita como bases los siguientes tratados de Aristóteles: *De historia animalium, lib. IX; De partibus animalium, lib. IIII; De generatione animalium, lib. V; De communis animalium motu, lib. I; De communi animalium incessu, lib. I;* y *Problematum selectiones lib. XXXVIII*.

A continuación pone el P. Ruiz una nota de los intérpretes y comentadores de Aristóteles que cita en su índice. Además de algunos anónimos, menciona a Teodoro de Gaza, Juan Argirópolo, Francisco Filelfo, Leandro Aretino, Gregorio Trapezuntio, Gregorio Valla, Antonio Becaría, Hermolao Bárbaro, Laurentino Florentino, el Cardenal Bessarión, Pedro Alción, Francisco Vatablo,. Fausto Victore y Juan Ginés de Sepúlveda.

Siguen luego trece cánones, reglas o advertencias para que el lector maneje diestramente el índice. Indicaré el contenido de cada regla; y, cuando contengan algo interesante por cualquier motivo, lo expondré brevemente:

Regla 1.ª «De ratione excerpendi indicem ex Aristotele».

Regla 2.ª «Libros quosdam in indicem non redactos, et quantum aldina aeditione sit tribuendam».

Regla 3.ª Enseña en qué difieren los libros exotéricos de los acromáticos. Los exotéricos son para el vulgo; y los acromáticos, sólo para los íntimos discípulos. Algunas obras tienen un tratado exotérico y otro acromático, como la intitulada *De summo bono*. El mismo Aristóteles indica que usaba este doble modo de escribir.

Regla 4.ª «Quo ratio ordinem librorum Aristotelis redditur». Algunos quieren que se estudien los libros morales antes que los naturales. El P. Ruiz cree se debe seguir el orden que indica Simplicio. El orden con que se acostumbre a explicar en las escuelas esos libros opina Fray Francisco que debe ser éste: tratados dialécticos, de Filosofía Natural, de Filosofía Moral, y entre ellos, la Retórica; Metafísica, Poética, los *Predicables* de Porfirio, y los libros *De animalibus* los últimos, que, por esto, ocupan el tomo II de la obra de Abad de Sahagún.

Regla 5.ª Explica el modo de citar. Es muy frecuente citar a Aristóteles por los textos del comentario de Averroes. Pero hay muchas obras del Estagirita que no fueron comentadas por Averroes,

o que, aunque lo fueran, no consta el orden y la división con que las comentó el Filósofo musulmán. El Benedictino de Valladolid usa otro procedimiento, que él explica diciendo: «Ubi Averrois commentariorum ordo deest, librum tantum et caput citamus, additis alphabetico ordine literis... Capitum vero divissionem eam secuti sumus in libris dialecticis et moralibus et metaphysicis, quam Iacobus Fáber Stapulensis suis recognitionibus distinxit. In naturalibus, Francisci Vatabli. In libris de animalibus, Aldi Manutii per capita partitionem. Nam horum virorum aeditiones ut sunt multo emendatiores, ita et articulatiores. Librum de admirandis auditis per numeros, in singula, quae narrantur, partiti sumus. Mechanicorum etiam singulae questiones singula capita occupant» (8).

Regla 6.ª Dice que, a veces, una misma sentencia de Aristoteles se hallará en distintos lugares del índice; y que la repite así porque tal doctrina tiene buen acomodo en todos esos lugares.

Regla 7.ª De las referencias de unos lugares del índice a otros.

Regla 8.ª Sobre la ortografía.

Regla 9.ª Sobre las relaciones de los índices de los dos tomos de la obra.

Regla 10.ª Sobre las dicciones griegas. Dice que no vierte al latín, sino que deja intactos en griego, los términos aristotélicos referentes, sobre todo, a cuestiones morales, de vicios y virtudes.

Regla 11.ª Advierte que solamente hará indicaciones aclaratorias sobre aquellos extremos de las obras de Aristóteles que, o no han sido explicados, o lo han sido mal: porque si se detuviera a explicar todo lo que en los escritos del Estagirita pida explicación, «nec finis futurus erat» (9).

Regla 12.ª Habla de por qué lo que en sí es uno, se encuentra dividido en distintos libros y lugares; y por qué Teodoro de Gaza aplica a eso que es una misma cosa según el Estagirita, varios nombres, sobre todo en los libros aristotélicos acerca de los animales. A Teodoro de Gaza le tiene Fray Francisco por el primero y más benemérito de los traductores al latín de las obras de Aristóteles, estimando dignos de admiración los tratados del Estagirita que tradujo. Teodoro de Gaza vierte un término griego por varios latinos, dice Fray Francisco, a fin de que el lector comprenda más fácilmente esa palabra. Esta es la versión latina que, principalmente, se propone seguir el P. Ruiz, quien advierte por medio de notas breves

(8) Folio 6 r., sin numeración. Ed. cit.
(9) Folio 6 r., sin numeración. Ed. cit.

las ambigüedades que observa en las traducciones de Teodoro de Gaza.

Regla 13.ª Sobre el estilo con que se propone escribir: «Nos priori tomo ita stylum temperavimus, ut qui mundiore sermone capiuntur, nostrum non omnino aversentur... Posteriore tamen tomo Theodoro Gazae sua phrasis integra manet» (10).

Viene en pos el índice, trabajo capital del Abad de Sahagún. En él se presentan por orden alfabético de materias las doctrinas de toda la enciclopedia aristotélica, con una amplitud y un conocimiento de la doctrina del Estagirita que verdaderamente pasman. Al redactar este índice, y dentro, por supuesto, de cada materia, Dom Ruiz sigue el orden de los libros de Aristóteles, según la nota de ellos que presentó al principio de la obra; y hasta que termina de indicar lo que el Filósofo enseña sobre la materia de que se trata en una obra, no comienza a anotar lo que enseña en otra. Con ejemplar modestia advierte Fray Francisco en los cánones o reglas preliminares que, seguramente, se le habrá escapado algo, y dejado de anotar algún extremo de las doctrinas de Aristóteles.

Para el estudio de la Filosofía, sobre todo de la peripatética, este trabajo del Benedictino español tiene una importancia excepcional. Son muchísimas las voces que contiene, indicando lo que sobre ellas enseña Aristóteles, de la mayor importancia en los estudios filosóficos, como lo concerniente a los términos: accidens, actus, anima, apetitus, bonus, bonum, causa, contraria, demonstratio, Deus, Dialectica, differentia, deffinitio, ens et non ens, esse, finis, forma, generatio, genus, homo, idea, intellectus, locus dialecticus, materia, memoria, Metaphisica, motor primum, motus, movere, mundus, natura, numerus, passio, phantasia, potentia, principium, propositio, proprium, qualitas, ratio, scientia, syllogismus, species, substantia, tempus, vacuum, veritas, virtus moralis, vita, vivere, voluntas, universale, unum, etc., etc. Y respecto a todos estos términos están, admirablemente compendiadas las doctrinas del Estagirita.

Para que el lector forme juicio por sí de lo que es este índice, y de la utilidad que tiene para el estudio de la Filosofía peripatética, voy a transcribir lo referente a dos de los conceptos de la mayor importancia dentro de la doctrina de Aristóteles: la forma y el primer motor.

---

(10) Folio 6 v., sin numeración. Ed. cit.

«FORMA. Altera pars compositi.

1. Forma est unum e tribus principiis. I. Physic. T. (11) Co. (12) 60 et deiceps.
2. Forma est principium essendi et fiendi per se. I. Physic. T. Co. 65.
3. Forma opponitur privationi I. Physic. T. Co. 69. 74.
4. Forma est quoddam divinum optimum et appetlbile, I. Physic. T. Co. 81.
5. Forma appetitur a materia sicut a foemina vir. I. Physic. T. Co. 81.
6. Formale principium utrum unum sit an plura, metaphysici ē. considerare. I. Physic. T. Co. 83.
7. Formae naturales que oriunt̄ et occidunt, physicae sunt considerationis, I. Physic. T. Co. 83.
8. Formas essentiales, aliqui dixerunt, esse accidentia, 2. Physic. T. Co. 9.
9. Forma differt a materia secundum rationem, 2 Physic. T. Co. 12.
10. Forma magis natura est, q̄. materia, 2 Physic. T. Co. 12.
11. Forma dicitur natura, 2 Physic. T. Co. 13, 14, 81, et 5. Mataphy. T. Co. 5 et 7. Metaphy. T. Co. 22.
12. Forma de privatione dicitur, quia privatio quodammodo est forma, 2. Physic. T. Co. 15.
13. Formae naturales mins. abstrahibiles sunt q̄.mathematicae formae, 2. Physic. T. Co. 19.
14. Formam considerare debet physicus non sine materia, 2. Physic. T. Co. 21.
15. Formam et materiam consyderare eiusdem scientae est. 2. Physic. T. Co. 22 et ultra.
16. Formam quousque debet consyderare physicus, habes 2. Physic. T. Co. 26.
17. Formam consyderat physicus ut in materia. 2. Physic. T. Co. 26.
18. Formas separatas considerat metaphysicus, 2. Physic. T. Co. 26.
19. Formam debet consyderare, qui generationem consyderat. 2. Physic. T. Co. 74.
20. Forma est finis et cuius gratia coetera fiunt. 2. Physic. T. Co. 74, 81.

---

(11) Se refiere a los comentarios de Teodoro de Gaza.
(12) Quiere decir: comentario.

21. Formam debet consyderare physicus, etiam in quantum est finis, 2. Physic. T. Co. 75.
22. Forma, sive species materiam continet, 3, Physic. T. Co. 67.
23. Forma sive essentialis sive accidentalis est in subiecto. 4. Physic. T. Co. 25.
24. Forma est continere, 4. Physic. T. Co. 35 et 4 de Coel. T. Co. 35.
25. Forma non est locus, quia quis. forma contineat, ut locus, quia locus est terminus corporis, cuius est locus, forma vero est terminus rei. 4. Physic. T. Co. 35, 36.
26. Forma aliud est secundum seipsam, aliud forma in materia. I. de Coel. T. Co. 92.
27. Forma quando occupat totam materiam possibilem, idem est singulare et universele, ut coelum et hoc coelum. I de Coel. T. Co. 92, 93.
28. Forma habentium in materia possunt esse plura individua, si tamen una forma totam materiam non occupavit. 2 de Coel. T. Co. 92.
29. Secundum formam quaedam sunt partes. I de Gener. T. Co. 35.
30. Formam non habentia in materia omnia impossibilia sunt. I de Gener. T. Co. 54.
31. Formam habentia in materia possibilia sunt. I de Ger. T. Co. 54.
32. Forma non dicitur misceri materiae, sed materia efficitur, ut in actu per formam. I de Gener. T. Co. 83 et ultra.
33. Forma est cuius gratia movens movet. 2 de Gener. T. Co. 51.
34. Forma est ratio uniuscuiusque substantiae, 2 de Gener. T. Co. 51.
35. Formae parum est, ubi multum est materiae, 4. Meteor. T. Co. 54..
36. Forma substantia est, sequundum quam dicitur iam hoc aliquid, 2 de Anima, T. Co. 2.
37. Forma actus est et endelechia, id est perfectio. 2 de Anima, T. Co. 2.
38. Forma et materia quare fiunt unum, non oportet quaerere, 2 de Anima, T. Co. 7.
39. Formam unius speciei, impossibile est, informare corpus alterius speciei. De Physiognom.
40. Formae ex parte unitatem posuit Plato, dualitatem vero ex parte materiae. I Metaphysic. T. Co. 9.
41. De forma nil dixerunt antiqui, et si dixerunt, non tamen ut forma est. I. Metaphysic. T. Co. 10.
42. Formae priores sunt magis formae quam posteriores. 2 Metaphysic. T. Co. 10.

43. Forma prior est, et magis ens quam materia et q̄.compositum ex ea. 7 Metaphysic. T. Co. 7.
44. Formarum privationes insunt materiae secundum accidens, 7. Metaphysic. T. Co. 8.
45. Formae convenit esse separabilem et hoc aliquid, et ideo est magis substantia q̄.materia. 7 Metaphysic. T. Co. 8.
46. Forma est minus manifesta q̄.totum compositum. 7 Metaphysic. T. Co. 9.
47. Formarum, quae sunt in sensibilibus, generatione non esse ab ideis, ostenditur. 7 Metaphysic. T. Co. 21 et ultra.
48. Formae seu species in anima quomodo differant a formis seu speciebus quae sunt in materia, ostenditur. 7. Metaphysic. T. Co. 23.
49. Formae seu species, que sunt in anima sunt causa formarum artificialium. 7. Metaphysic. T. Co. 23.
50. Forma generati pars est. 7 Metaphysic. T. Co. 24.
51. Forma non generatur ab agente nisi per accidens. 7. Methaphysic. T. Co. 26, 27.
52. Forma est, quae cum sit quod quid actu, ratione separabile est. 8 Methaphysic. T. Co. 3.
53. Forma et ratio diversa est diversarum materiarum, nam alia est mixtio, alia compositio, alia aliquid aliud. 8 Metaphysic. T. Co. 6, 8.
54. Forma et formae esse idem sunt, ut anima et animae esse. 8 Metaphysic. T. Co. 8.
55. Forma aliud est a partibus materiae. 8 Metaphysic. T. Co. 8.
56. Formam nullus facit, aut generat, 8 Metaphysic. T. Co. 8 et 12.
57. Formae omnes rerum sensibilium si sint separabiles, dubium est. Quarundam tamen rerum formae non sunt separabiles, quae scilicet esse non possunt sine sua materia, ut domus aut vas. 8 Methaphysic. T. Co. 8.
58. Formae artificialium non sunt substantiae nec aliquid per se. 8 Methaphysic. T. Co. 8. 9.
59. Formae omnes sine hoc q̄.generantur, sunt. 8. Metaphysic. T. Co. 14.
60. Formae, quae sunt sine materiae, statim ut sunt, se ipsis unum sunt. 8. Metaphysic. T. Co. 16.
61. Forma unum est ex principiis substantiae sensibilis, 12 Metaphysic. T. Co. 12.

62. Formae simul incipiunt esse cum rebus, quarum sunt formae 12 Metaphysic. T. Co. 12.
63. Forma substantia est, 12 Methaphysic. T. Co. 14.
64. Formae artificiales non sunt separabiles a materia, 12 Methaphysic. T. Co. 14.
65. Formas quasdam manere post corruptionem eorum, quorum erant formae, nil prohibet. 12 Metaphysic. T. Co. 17. Quare causa compositum materia.*» (13).

«MOTOR. MOTOR PRIMUS.

1. Motor primus et motus primus ponendus est. 7. Physic. T. Co. 3.
2. Motor primus si non ponatur, est processus in infinitum, cum omne quod movet, moveatur ab alio. 7 Physic. T. Com. 4, 5 et deinceps.
3. Motus primus est impartibilis et immixtus, et sic immobilis ex auctoritate Anaxagorae, 8 Physic. T. Co. 37.
4. Motorem primum perpetuum et immobilem esse, necesse est. 8 Physic. T. Co. 45 et 12. Metaphysic. T. Com. 35 et de Motu animal, Cap. I, A. (14).
5. Motor primus immobilis est simpliciter et secundum accidens, 8 Phys. T. Co. 46.
6. Motor primus perpetuus et unus est, 8 Physic. T. Co. 47, 48.
7. Moteres primi si plures sunt, plura perpetua sunt, 6 Phys. T. Co. 47, 48.
8. Motor primus congruentius ponitur unum quam plures. Phys. T. Co. 48.
9. Motor unus primus arguitur ab unitate motus, et unitas a continuitate motus. 8 Physicor. T. Com. 49, 83.
10. Motor primus si est inmobilis, et tamen movetur per accidens, non potest facere motum perpetuum. 8. Physicorum, T. Comment. 52.
11. Motor primus non potest moveri per accidens, 8 Physic. T. Co. 52.
12. Motor primus partibus caret, et nullam habet magnitudinem quantitativam. 8 Physic. T. Co. 78.
13. Motorem primum vacare partibus, et esse infinitae virtutis, probatur, 8 Phys. T. Comment. ultimi.

---

(13) Folios LXXXVII vuelto al LXXXVIII vuelto. Ed. cit.
(14) Se refiere a Antonio Becaría.

14. Motor coeli ingenitus est et incorruptibilis, primus, et simplex, et intransmutabilis magis quam ipsum coelum. 2 de Coel. T. Comment. 36.

15. Motor coeli cum non sit corpus, magis habet optimas conditiones quam coelum ipsum quod est corpus. 2 de Coel. T. Co. 36.

16. Motor primus non movet per violentiam, sed secundum naturam. 3 de Coel. T. Com. 20.

17. Motor primus si non ponatur movere secundum naturam, sed violenter, erit procesus in infinitum. 3 de Coel. T. Co. 20.

18. De Motore primo inmobili determinare metaphysicae est considerationis. I de Generat. T. Co. 14.

19. Motorem esse necesse est, si motus est. 2 de Gener. T. Co. 61.

20. Motor perpetuus est, si motus perpetuus est. 2 de Gener. T. Co. 61.

21. Motore violento non sequente mobile, fertur nihilominus ipsum mobile. De Somniis, Cap. 2. B. (15).

22 Motorum violenter motus languidus est, et deficit in fine. Mechanic. c. 4. A.

23 . Motores primos inconveniens est ponere plures. I Metaphis. T. Co. 15.

24. Motor primus est substantia, quae est actus. 12 Metah. T. T. Co. 30, 35.

25. Motus primus sine materia esse debet. 12 Metaph. T. Co. 30.

26. Motor primus movet ut intelligibile et desiderabile. 12 Metaphysicorum. T. Co. 36.

27. Motor primus movet ut amatum, et id quod primo movetur, caetera movet. 12 Methaphysic. T. Co. 38.

28. Motor primus inmobilis perpetuo degit optime. 12. Metaphysic. T. Co. 39.

29. Motor primus impossibile est, quod habeat magnitudinem divisibilem, sed indivisibilis est et impartibilis. 12 Metaphy. T. Co. 41.

30. Motor primus immobilis est, et per se et per accidens, et perpetuus et unus, movetq. motu perpetuo. 12 Metaphy. T. Co. 43.

31. Motor primus est bonum separatum totius universi. 12 Metaphy. T. Co. 52.

---

(15) Se refiere a Bessarión.

32. Motor semper movens et agens ponendus est, si motus est perpetus, 12 Metaphysicorum. T. Commen. 30 Quare Deus Movens» (16).

Por lo que se ve de los índices en lo correspondiente a estos dos conceptos: forma y primer motor, el trabajo del Abad Ruiz no es una lista meramente indicativa de lo que hay en los libros de Aristóteles, sino que, a veces, ya que no siempre, contiene verdaderas síntesis de la doctrina filosófica del Estagirita. Para que se aprecie esto aún con mayor claridad, voy a transcribir algunos números del índice en lo referente a los conceptos del alma y del entendimiento; pero advierto que los números que pueden ofrecerse al fin expresado no son sólo los que yo copio, sino también otros muchos.

«9. Animam diffinivit Plato esse numerum seipsum moventem. In qua diffinitione superfluit numerus, cum illud, quod superest, convertatur cum deffinitio, sicilet seipsum movens. 6. Topicor. c. 2. et I de Anim. T. Comment. 28» (17).

«75. Animae ipsius motus videntur esse, dolere, gaudere, timere, sentire. Et propter hos motus aliqui opinati sunt animam ipsam moveri, sed ii motus non sunt animae, sed ab anima in organis corporis alteratis aut motis aut passis. Dicere enim animam dolere aut irasci, simile est, ac si aliquis eam dicat aedificare, aut texere. Et ideo dolere, timere, etc. potius sunt coniuncti quam animae solius, I de Anima. T. Co. 62 et ultra» (18).

«76. Anima non quia passa sit aliquid accidit senect. in animabus, sed quia corpus in quo anima est, aliquid passum est. Nam si oculus iuvenis seni aptaretur, videret senex ut iuvenis. Quo argumento colligimus non animam, sed corpus passum esse. I de Anima. T. Co. 65» (19).

«83. Anima non potest esse corpus, quia cum sit in toto ocrpore, erunt duo corpora simul, quod est impossibile. I de Anima. T. Co. 72.»

«115. Animae si aliqua communis diffinitio assignari debet, quae omni animae conveniat, est haec, anima est actus primus

(16) Folios CXLVII vuelto y CXLVIII. Ed. cit.
(17) Folio XIII. Ed. cit.
(18) Folio XIV. Ed. cit.
(19) Folio XIV. Ed. cit.

corporis physici organici potentia vitam habentis. 2 de Anima. T. Co. 7» (20).

«48. Intellectus alius possibilis, alius agens, Nam sicut in quacunque natura aliud est materia unicuique generi, quod est potentia omnia illa, aliud vero causa et efficiens, sic in anima aliud est, quo est omnia fieri, quod est intellectus possibilis, aliud est, quo est omnia facere, quod est intellectus agens. 3 de Anima. T. Co. 17» (21).

«78. Intellectus practicus differt ab intellectu speculativo fine, quia intellectus practicus speculatur veritatem propter operationem, speculativus vero speculat veritatem propter seipsum. 3 de Anima. T. Co. 49» (22).

«24. Veritas speculatio partim difficilis est, partim facilis. Difficilis inquan quia nullus perfectam cognitionem veritatis habuit, facilis, quia nemo est qui non assequatur aliquid ipsius veritatis. Unde singuli per se nihil aut parum dicunt, omnium tamen sententiae congestae aliquam magnitudinem emergere facient. 2 Metaphy. T. Co. I» (23).

Pero no sólo tiene el índice del P. Ruiz la importancia que hemos visto para el conocimiento de la Filosofía aristotélica, tiénela, también, y grande, para el conocimiento de las opiniones de otros filósofos; y para la crítica de las mismas a través del pensamiento del Estagirita. Véase cómo, por ejemplo, sintetiza Fray Francisco la exposición y crítica que hace Aristóteles de algunas doctrinas de Demócrito (24), Parménides (25), Pitágoras y sus discípulos (26), Platón (27), Sócrates (28).

El segundo tomo de la obra del P. Ruiz lleva esta portada: *Indicis Aristotelici in libros de animalibus, et de motu et incenssu animalium, et problemata Aristoteli. Alter tomus. Eodem auctore.* Al final: «Excudebat Nicolaus Tierryus. Anno a Virgineo partu M.D.XL. Mense Februa-

(20) Folio XV. Ed. cit.
(21) Folio CXIII vuelto. Ed. cit.
(22) Folio CXIV. Ed. cit.
(23) Folios CCXLVII vuelto y CCXLVIII. Ed. cit.
(24) Folios LV r. y v. y LVI. Ed. cit.
(25) Folio CLXXI. Ed. cit.
(26) Folio CLXXX r. y v. Ed. cit.
(27) Folios CLXXXII a CLXXXIII v. Ed. cit.
(28) Folio CCXIII r. y v. Ed. cit.

rio». Debió de imprimirse para formar un mismo volumen con el tomo primero.

Algunos de los conceptos a que se refiere este tomo segundo de índices aristotélicos, tienen importancia para la Filosofía, pues versan sobre ideas enteramente filosóficas: actus, anima, intellectus...; y dan noticias sobre las doctrinas de ciertos filósofos: Sócrates...; pero, en general, puede decirse que este segundo tomo no tiene gran importancia filosófica; y sí para las ciencias naturales, la Zoología, principalmente.

Al índice sigue una advertencia sobre la correspondencia del mismo con la edición de los libros de Aristóteles hecha por Simón Gryneo; y el índice de los libros morales a Eudemo o *Ética a Eudemo*, que no contienen nada que no se halle mejor en la *Ética a Nicómaco*. Este último índice comprende solamente lo que enseña Aristóteles en la *Ética a Eudemo*.

IV. Juicio sobre el «Index locupletissimus».

El estilo con que el Abad benedictino escribió sus índices, según puede apreciarse por lo que de ellos he transcrito, es cual dice el Autor en la regla o advertencia preliminar XIII: «ita stylum temperavimus, ut qui mundiore sermone capiuntur, nostrum non omnino aversentur, et suus scholae sermo non desit» (29).

En cuanto al fondo de la obra del P. Ruiz, nadie que esté ligeramente preparado para apreciar el trabajo y el mérito del *Index locupletissimus* dejará de suscribir los elogios que a esta obra tributó Don Adolfo Bonilla y San Martín llamándola «colosal» y «verdaderamente ciclópea» (30).

Si la labor del Abad Ruiz tiene valor extraordinario como obra de paciencia típicamente benedictina, de perfecto conocimiento de los libros y doctrinas de Aristóteles y de utilidad enorme para el fácil estudio de la Filosofía del Estagirita, ese mérito crece en extremo si se considera que el Monje castellano fué quien primeramente acometió en el mundo la tarea de presentar en un índice ordenado y de fácil manejo toda la enciclopedia filosófica de Aristóteles. Ni con lo muchísimo que hoy se ha progresado en el estudio de las doctrinas

(29) Folio 5 vuelto. Ed. cit, que, como los demás preliminares, no lleva numeración.

(30) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, Madrid, 1903. Pág. 368.

del Filósofo, ni con las ediciones esmeradísimas que se han publicado de las obras del Estagirita, ni con la multitud de tablas y referencias con que se han completado estas ediciones contemporáneas, ha perdido nada del valor que tenía en el siglo XVI el monumental *Index* del Abad de Sahagún; y es que Fray Francisco Ruiz acertó a componer una obra verdaderamente perenne.

CAPÍTULO IV.

GASPAR ÇARDILLO DE VILLALPANDO.

I. NOTICIA BIOGRÁFICA.

Gaspar Cardillo de Villalpando (1) nació en Segovia el 30 de septiembre de 1527; y fué hijo legítimo de Francisco de Villalpando e Isabel de Cartes, de humilde posición. Estudió, primeramente en su Ciudad la Gramática; y, después, escogido para ello por sus buenas disposiciones intelectuales, pasó a la Universidad de Alcalá, costeándole los estudios los monjes cartujos del Paular. En la Universidad Complutense cursó Artes y Teología, siendo colegial, primero del Colegio Trilingüe y después del Mayor de San Ildefonso. Terminados los estudios se doctoró en Teología el 5 de marzo de 1559; y fué catedrático de Dialéctica, Filosofía y Elocuencia. Más tarde ganó por oposición el curato de Fuentelsaz, beneficio de unos mil quinientos ducados de renta. En 1562 marchó al Concilio de Trento en representación de Don Alvaro de Mendoza, Obispo de Avila. Ya dado a conocer en el Concilio, al fallecer Fray Pedro de Soto, que era teólogo pontificio, el Santo Padre, a propuesta de su sobrino el Cardenal San Carlos Borromeo, designó a Cardillo para que continuara en la asamblea como teólogo del Papa. Habló públicamente ante el Concilio varias veces, y predicó en las fiestas del Apóstol San Pedro, en 1562, y de la Circuncisión del Señor, en 1563; se opuso, con gravísimas razones, a que se otorgara a Alemania y a Bohemia la comunión

(1) La base de los estudios bio-bibliográficos que yo conozco sobre Cardillo es el artículo que dedicó a éste el Lic. Diego de Colmenares en sus *Vidas y escritos de escritores segovianos*, añadido, como apéndice, a la *Historia de la insigne ciudad de Segovia*. En la segunda edición de esta obra, Madrid, 1640, lo referente a Cardillo se encuentra en las páginas 736 a 740.

bajo las dos especies sacramentales; y discutió con los protestantes Pedro Pablo Vergerio y Fabricio Montano. Tornado a su curato de Fuentelsaz siguió trabajando y escribiendo constantemente. En 1575 fué nombrado canónigo de la Colegial Complutense de los Santos Justo y Pastor. Murió en Alcalá el 24 de junio de 1581, siendo sepultado en la girola de la colegiata antes nombrada.

II. Nota bibliográfica.

Paréceme que la clasificación racional de las obras de Cardillo debe ser ésta: obras teológicas y obras filosóficas. Las primeras pueden, a su vez, subdividirse según que pertenezcan a la Sagrada Escritura, Oratoria, Apologética, Catequesis o Historia Eclesiástica.

Al primer grupo, estudios escriturarios, corresponde una declaración del salmo *Miserere mei Deus*, dedicada a Doña Juana Coello, mujer del Secretario Antonio Pérez, e impresa en Alcalá, por Juan Iñiguez de Lequerica, en 1576.

Como oraciones de Cardillo cuento tres pronunciadas ante el Concilio de Trento, e impresas en 1567 en Lovaina por Pedro Sangrio, a saber: dos sermones: *Concio in Tridentino Synodo de primatu Petri et Romanae sedis*, predicado el 29 de junio de 1562; *Concio de nomine Jesu*, pronunciado el 1 de enero de 1563; y un discurso, *De non indulgendo germanis usu calicis*, dicho en fecha que yo ignoro.

Las obras apologéticas de Cardillo fueron varias, a saber:

Disputationes adversus protestationem triginta quatuor haereticorum Augustae Confessionis... Venetis MDLXIIII. Ex officina Dominici Guerrij et Jo. Baptistae fratrum». Cardillo dedicó estas disputas al Cardenal San Carlos Borroneo.

Con muy buen juicio crítico pone Cardillo al principio del libro las fuentes a las que va a acudir en la disputa: «Auctores, tum veteres, tum etiam neoterici, quorum in his dispitationibus auctoritate utimur». En nueve disputas, el Teólogo segoviano combate los errores de los treinta y cuatro protestantes que suscribieron la protesta de Habsburgo sobre la legitimidad del Concilio de Trento. Cardillo examina: a quién corresponde convocar y presidir un concilio ecuménico; si Trento es lugar adecuado para reunir en él dicha asamblea; si ésta procede con verdadera libertad; si, en realidad, es concilio general y cristiano; si se ha amoldado a las normas prescritas por nuestro Señor Jesucristo para los concilios ecuménicos, y a las prácticas de la Igle-

sia de Dios respecto a estas asambleas; si puede impugnarse la validez del Concilio por algún otro motivo, como son: las leyes alemanas, el no haber antecedido juicio que declarase herejes a los luteranos, el número de los obispos que podían concurrir...; y, por último, si el Espíritu Santo preside y dirige los concilios legítimamente convocados, y, singularmente, el Tridentino.

La demostración teológica y canónica de la legitimidad del Concilio Tridentino que en este tratado hizo Cardillo, fué tan acabada que el Obispo Nogueras, en carta al Secretario Gonzalo Pérez, fechada en Venecia en febrero de 1564, alabó estas disputas diciendo que en ellas Cardillo: «tan docte, tan graviter, tan copiose praestat, ut meo quidem iudicio, longo post se intervallo omnes relinquat, qui aliquam hoc saeculo contra haereticos insignem operam novarunt» (2).

De Ecclesiae traditionibus. Libelus eodem auctore, adversus eosdem protestantes. Se imprimió este tratado en Venecia en 1564, a la vez que las disputas contra los protestantes de la Confesión de Habsburgo y en el mismo volumen (3).

En este opúsculo Cardillo demuestra la autoridad y valor teológicos que poseen las tradiciones apostólicas de la Iglesia, apoyándose, para ello, en el testimonio de las Sagradas Escrituras, en las decisiones de los Concilios y de los Sumos Pontífices, en las enseñanzas de los Santos Padres antiguos y de algunos graves y doctos varones contemporáneos al Autor, como el jesuíta San Pedro Canisio, el Obispo Don Martín Pérez de Ayala, el dominico Fray Pedro de Soto, etcétera; y hasta de algunos protestantes, como Melancton, Ecolampadio, Bucer...

Apologia in dictionis Concilii Tridentini factae a Pio IV P. M. adversus Joannem Fabritium Montanum. Es un diálogo en el que el protestante Montano expone y Cardillo le va contestando. El tema, diversas cuestiones relacionadas con el Concilio de Trento y sus deliberaciones y decretos.

Obras catequistas de Cardillo son: el Catecismo breve para enseñar a los niños, impreso en 1580 en Alcalá por Juan Iñiguez de Lequerica; y la versión castellana del catecismo latino de San

(2) En la edición susodicha, Venecia, 1564, los preliminares no llevan foliación. Lo transcrito se halla en el folio 21. Yo utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-59.157.

(3) Las *Disputationes* comprenden los folios 1 al 142 y el tratadito *De Ecclesiae traditionibus*, los folios 142 v. al 160 v.

Pedro Canisio SUMA DE LA DOCTRINA CHRISTIANA, QUE COMPUSO EN LATÍN EL DOCTOR PEDRO CANISIO, impreso, también, en Alcalá por Iñiguez de Lequerica en 1576 (4).

Por último, obra de Historia Eclesiástica de Cardillo es la intitulada COMMENTARIUS PRAECIPUARUM RERUM QUAE IN CONCILIIS TOLETANIS CONTINENTUR, impresa en Alcalá, por Juan de Villanova, en 1570. Cardillo dedicó este opúsculo a Don Santiago de Castilla, Deán de Toledo.

En este opúsculo Cardillo examina la división de los concilios; y luego establece que no todos los de Toledo fueron nacionales, sino que algunos no pasaron de ser provinciales. Para el Profesor complutense fueron provinciales los concilios I, II, IX, X y XI y nacionales los concilios III, IV, V, VI, VII, VIII, XII, XIII, XV, XVI, XVII y XVIII. Después trata Cardillo: de la confirmación de las decisiones de algunos de estos concilios por los Papas; del tiempo de la celebración de dichas asambleas; de la ejecución y confirmación de las leyes conciliares; del lugar y número de estos concilios toledanos; de la suscripción de las actas; del poder y autoridad de los concilios; de la intervención de los concilios en la elección de los reyes godos; de las leyes sobre los judíos; de si de los mismos concilios resulta que el Arzobispo de Toledo fué primado de España; de la elección de los obispos durante esta época; y de algunos puntos de detalle, v. g., por qué figuran dos obispos de una misma iglesia en idéntico concilio, y si se ha de leer respecto a algunos concilios: «episcopi Hispaniae et Galliciae» o «Episcopi Hispaniae et Galiae». En cuanto al método, llama la atención que, a pesar de ser éste un opúsculo histórico, algunos capítulos, bastantes, están redactados con un orden del todo escolástico: proposición o tesis, pruebas, objeciones y respuestas.

Este tratadito no es una obra fundamental y que agote la materia. Se conoce bien que Cardillo le escribió punto menos que por pasatiempo, como él dice en la dedicatoria al Deán de Toledo: «Quum Toleti adessem in concilio provinciali..., dedi operam, ne illud otium, quod plurimum eo loci suppetebat, inaniter mihi abiret».

De las obras filosóficas que escribió Cardillo da el mismo noticia en la dedicatoria del tratado *Commentarius in quatuor libros Aristotelis de coelo* a Don Pedro Fajardo, Marqués de los Vélez. En ella dice que, no contento con las explicaciones de la cátedra de Alcalá, y aspirando a extender más su acción filosófica, escribió varios trata-

(4) No obstante, el colofón da como fecha el año 1574.

dos: «Nam post confecta atque aeditam in lucem dialecticae ac philosophiae utrisque Aristoteleae quandam sumam et summularum alteram, quam ea potius causa emissimus ut tempori serviremus, quam qui ad haec studia necessariam illam putarem, illustravimus commentariis nostris, atque aedimus quinque Porphyrii voces, Aristotelis categorias, libros de interpretatione, de priori et posteriori resolutione, bonaque partem topicorum, praeterea octo libros, longe impeditissimos, atque etiam intelligentiae difficilimae, qui de physica auscultatione inscribuntur» (5).

Si a las obras que Cardillo incluye en esta lista agregamos las que después escribió, la clasificación racional de los escritos filosóficos del Catedrático de Alcalá parece ser la siguiente: tratados lógicos, tratados físico-cosmológicos y un tratado de historia de la Filosofía. Los libros comprendidos en los dos primeros miembros de la clasificación, pueden subdividirse en dos grupos: comentarios a obras aristotélicas y tratados que, sin estar sujetos a la condición de comentarios, son, no obstante, síntesis de la doctrina del Estagirita. Como nota común, todas las obras de Cardillo tienen la de referirse siempre a la doctrina aristotélica. Ahora daré los datos bibliográficos de los libros correspondientes a cada uno de los miembros de la clasificación anterior; y luego, en párrafo aparte, trataré del contenido y de las doctrinas de las mismas obras.

TRATADOS LÓGICOS.

Commentarii in quinque voces Porphirii. Impreso en Alcalá en 1557 por Juan de Brocar. En la dedicatoria a Don Diego de Avila, Abad de Alcalá la Real e hijo del Marqués de las Navas, dice Cardillo que ésta es su primera obra: «primam nostri ingenii faeturam» (6) y que la preparó en poco tiempo.

Commenatrius in Categorias Aristotelis una cum quaestionibus in easdem. Fué impreso en Alcalá por Juan de Brocar en el año de 1558. Dedicó Cardillo esta obra a Don Honorato Juan, preceptor de Don Carlos, Príncipe heredero del trono de España.

---

(5) *Commentarius in quatuor libros Aristotelis de coelo*, Alcalá, 1575. Dedicatoria. Fol. 2 r. y v., sin numerar, como los demás preliminares. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid, signatura: 3-15.833.

(6) Folio 1 v. de la edición susodicha. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-3.789.

Commentarius in librum Perihermaenias Aristotelis cui adiectae sunt quaestiones quae ad explanandam illae uberius eius sententiam conducere videntur. Impreso, asimismo, en Alcalá por Juan de Brocar en 1558; y dedicado a Don Pedro Fajardo, heredero del Marqués de los Vélez.

Commentarius in libros de Priori Resolutione Aristo. Impreso en Alcalá por Juan de Brocar en 1557. En la dedicatoria de la obra a Don Andrés de Cuesta, Obispo de León y que asistió al Concilio de Trento, declara Cardillo que publica esta obra sin terminar, y que ella sólo comprende los comentarios a los siete primeros capítulos del lib. I del tratado aristotélico.

Commentarius in libros Aristotelis de Posteriori Resolutione. Cui adiectae sunt quaestiones proposito negotio consentaneae. Impreso en Alcalá por Juan de Brocar en 1558; y dedicado a Don Fray Bartolomé Carranza de Miranda, Arzobispo de Toledo. En la dedicatoria, Cardillo elogia calurosamente (7) los libros del Arzobispo, incluso los *Comentarios sobre el Cathecismo Christiano*, que acababan de salir a luz y que tan malos ratos hicieron pasar a su Autor, siendo, al fin, prohibidos por decreto del Papa Gregorio XIII del 14 de abril de 1576 (8).

Commentarius in Aristotelis Topica. Impreso en Alcalá por Juan de Brocar en 1559. En la dedicatoria a Don Francisco de Mendoza, hijo del Marqués de Cañete y discípulo de Cardillo, declara éste que la obra está sin concluir: «Commentarios igitur nostros in Aristo. *Topica* tibi consecramus, illos tamen non omnino ansolutos (neque enim potuimus per ocupationes varias, quibus perpetuo distringimur), sed inchoatos tantum» (9). Así es: el comentario de Cardillo termina en el capítulo XII del tratado aristotélico.

Además de estos comentarios compuso Cardillo tres trataditos lógicos, aún más conocidos que aquellos:

---

(7) «Quid enim eruditius fingi potest, aut christianae vitae proficuum magis, quam tui illi de doctrina christiana commentarii? Rursum, quid tam necessarium christianae reipublicae, quam summam habere enchiridij vice, in qua conciliorum statuta omnia continerentur? Hanc tu nobis magna quadam, atque insigni diligentia confecisti» (Fol. 3 v. aunque no lleva paginación, como ocurre con los demás preliminares de la edición susodicha). Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-64.741.

(8) Téngase en cuenta que estos elogios de Cardillo, hechos en 1558, son muy anteriores a la prohibición pontificia del *Cathecismo* de Carranza, 1576.

(9) Folios 3 v. y 4, sin numeración, como preliminares, de la edición mencionada. Manejo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-3.844.

SUMMA SUMMULARUM. Impresa en Alcalá por Juan de Brocar en 1557. Dedicó Cardillo esta obra al Magnífico Señor Rector y a toda la Universidad Complutense, porque, según decía el propio Autor, debía a esta Escuela cuanto era y cuanto poseía. Tuvo tal aceptación esta *Summa* que fué señalada como texto en la Universidad de Alcalá, desde el mismo año 1557 (10) en que salió a luz. A esta *Summa* alude Cervantes cuando, en el cap. XLVII de la primera parte de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, pone en boca del canónigo de Toledo, al responder éste a Don Quijote, las siguientes palabras: «En verdad, hermano, que sé más de libros de caballerías que de las súmulas de Villalpando». Por la redacción de esta *Summa*, Cardillo fué apellidado por el Br. Antonio de Velasco: «maximus artis honos» (11).

Para proporcionar un buen texto castellano de Dialéctica a los que desearan aprender esta disciplina y no conocieran el latín, y aun a los que, entendiendo este idioma, no estuvieran familiarizados con los términos técnicos que emplea Cardillo de Villalpando en la *Summa summularum*, vertió esta obra al castellano el Lic. Murcia de la Llana, corrector de libros de S. M., e imprimió tal versión en la tipografía madrileña de Luis Sánchez en el año 1615, con el título de *Traducción a las sumulas del Doctor Villalpando* y dedicando su trabajo al santiaguista Don Diego Melchor de Acuña (12).

El Lic. Murcia puso en su libro, primeramente el texto latino de Cardillo y, a continuación de cada capítulo, la correspondiente versión castellana, que llamó: *Comento*. La versión no es literal, palabra por palabra, sino libre, aunque fiel, añadiendo o quitando lo que era conveniente, aclarando lo que necesitaba mayor luz, como el arte de *inveniendi medium*, y agregando algunas notas y explicaciones, tomadas, principalmente, de la Dialéctica del jesuíta P. Juan Bautista Poza.

El Dr. Juan González Martínez, burgalés, Colegial de la Madre de Dios, en Alcalá, y Catedrático de esta Universidad, anotó e ilustró

(10) Ya en la 3.ª edición de la *Summa*, hecha en Alcalá por Sebastián Martínez en 1563, se lee en la primera hoja después de la portada: «Año de mil y quinientos cincuenta y siete, juntos el señor Rector y Cancelario y visitador y Consiliarios, después de haberlo examinado, mandaron que en la Universidad se leyesse [la *Summa*], lo mismo se mandó el año de mil quinientos cincuenta y ocho, tiene la fe de ello el secretario». Poseo ejemplar de esta edición.

(11) Epigrama al comienzo de la *Summa summularum*. Fol. 6 r., sin numeración, de la edición de Alcalá, de 1563, que es la que manejo.

(12) Tengo delante el ejemplar de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Signatura: 4.ª-313.

parte del texto de las *Súmulas* de Cardillo en la edición que de las mismas publicó en la imprenta complutense de la Viuda de Gracián en 1615, con el título de *Doctoris Gaspari Cardilli Villalpandaei, Segobiensis, Sumulae brevis ac subtilius quam hactenus nunc recens illustratae,* dedicada al franciscano Don Fray Diego Ordóñez, Obispo de Salamanca.

La obra del Dr. González Martínez sólo comprende los libros I, II y V de la *Summa* de Cardillo, faltando, por consiguiente, los libros III, IV y VI. Primero va una síntesis del contenido del capítulo de las *Súmulas* que se comenta, luego el texto del mismo capítulo, y, por último, la explicación o comentario del texto de Cardillo, esto es, lo que el Dr. González llama *Illustratio capitis.*

SUMMA DIALECTICAE ARISTOTELEAE. Impresa en Alcalá por Juan de Brocar en 1558; y dedicada por Cardillo a sus oyentes. En la epístola dedicatoria manifiesta Cardillo que, al componer esta obrita, se propuso compendiar la doctrina dialéctica que se exigía en la Universidad de Alcalá a los aspirantes al grado de bachiller en Artes, a fin de evitarles el hacer ellos mismos las síntesis, cosa que, además de proporcionar a los graduandos harto trabajo, daba por resultado unos resúmenes deficientes e imperfectos (13).

ISAGOGE, SIVE INTRODUCTIO IN ARIST. DIALECTICAM, VIA ET RATIONE COLLECTA EX IPSIUS ARIST. ALIORUMQUE PHILOSOPHORUM DECRETIS (14). Según expresa Cardillo al comienzo de este opúsculo, al redactarle trató de resumir brevemente lo que Aristóteles enseña en los libros lógicos, a fin de que los estudiantes cobren afición a la Dialéctica.

Al *Isagoge* siguen las *Animadversiones* al libro de los términos de Naveros. En ellas, Cardillo va poniendo de relieve las equivocaciones que contiene el tratado susodicho, y la inutilidad de esta obra.

OBRAS FÍSICO-COSMOLÓGICAS DE CARDILLO.

COMMENTARIUS IN OCTO LIBROS PHYSICORUM ARISTOTELIS. PRAETERA QUAESTIONES QUAE AD EOSDEM LIBROS PERTINENT, IN CONTRARIAM PARTEM DISPUTATAE. Dos volúmenes, impresos, según sus res-

(13) Poseo ejemplar de ésta primera edición.
(14) Poseo ejemplar de la edición de Alcalá por Sebastián Martínez en el año de 1563.

pectivas portadas, en Alcalá por Juan de Villanona, en 1566 el primero, y por Juan de Brocar, en 1560, el segundo (15). Van dedicados al Cardenal Don Diego de Espinosa, Obispo de Sigüenza, Inquisidor General y Presidente de Consejo Real.

Commentarius in quatuor libros Aristotelis de coelo, insuper etiam quaestiones quae ex eisdem libris accipi possunt in contrariam partem disputatae, Impreso en Alcalá por Juan Iñiguez de Lequerica en 1576, aunque Don Nicolás Antonio (16) cita una edición anterior, de 1568, también de Alcalá, pero que yo desconozco (17). El prefacio dedicando la obra a Don Pedro Fajardo, Marqués de los Vélez, es interesantísimo: porque, aparte de los elogios que Cardillo tributa al Marqués, habla del estado decadente de la Escolástica a principios del siglo xvi y de las causas de esta decadencia; de la reforma de los estudios filosóficos y de los progresos que en este orden se habían logrado; de las aportaciones personales de Cardillo a esta empresa, y de las obras filosóficas que hasta entonces tenía escritas. Dice, también, que estos comentarios le costaron mucho trabajo: «magnis vigiliis, atque laboribus comparatos» (18).

Commentarius in duos libros Aristotelis de ortu atque interitu, Praetera quaestiones quae ex his libris accipi possunt in contrariam partem disputatae. Impreso en Alcalá por Juan de Villanova en 1569; y dedicado al famoso Secretario Antonio Pérez, quien, según dice Cardillo en la dedicatoria, oyó las explicaciones del Doctor complutense sobre Aristóteles. Como base de este comentario toma Cardillo la versión latina del tratado aristotélico hecha por Juan Ginés de Sepúlveda.

---

(15) Esta fecha aparece en la portada de la edición susodicha; pero está evidentemente equivocada: porque al final del mismo t. II, fol. 119 v., col. 2.ª dice Cardillo: «Finivi istos commentarios et quaestiones Compluti die 26 Mensis Maij An. 1565, aetatis autem meae 38, post reditum ex con. Trid.» Si, pues, la obra se terminó en 1565, como acaba de decir el Autor, no pudo ser impreso el tomo II en 1560. Vid. el ejemplar sig.: 3-56.675 de la Biblioteca Nacional de Madrid. El ejemplar: 3-2.695 de la misma Biblioteca lleva este colofón: «Compluti. Apud Ioanem a Villanova, mense novembris, Anno 1566.» Esta fecha no ofrece dificultad alguna: yo la encuentro admisible por completo.

(16) *Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, pág. 522.

(17) Conozco la edición de 1576; y he manejado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-15.833.

(18) Folio 3 r., sin numeración, como preliminar, de la edición de Alcalá de 1576.

INTERROGATIONES NATURALES, MORALES ET MATHEMATICAE. Obra impresa en Alcalá, por Juan Gracián, en 1573; y dedicada al Rector y a la Universidad Complutense. Es un diálogo en el que un discípulo u oyente *(auditor)* va preguntando diversas cuestiones atañentes a Metereología, Fisiología y Psicología inferior, Filosofía Moral, Astronomía, Aritmética, Música y Perspectiva, que resuelve un maestro. Esto da ocasión a Cardillo para exponer y explicar algo de la doctrina de Aristóteles en algunos de los libros que no había comentado el Profesor complutense, a saber: los de los Meteoros, los llamados Pequeños Naturales, las Éticas, etc.

OBRA DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESCRITA POR CARDILLO.

Lo es la APOLOGIA ARISTOTELIS ADVERSUS EOS QUI AIUNT SENSISSE ANIMAM CUM CORPORE EXTINGUI. QUO LOCO OBITER ETIAM INDICATUR, DE PROVIDENTIA DEI, DE NATURA ATQUE NUMERO DEORUM, DE EO QUOD EST IN NOBIS, POSTREMO DE SUMMO HOMINIS BONO CONSENTAEAM RATIONI ET CHRISTIANAE PHILOSOPHIAE SENTENTIAM ARISTOTELEM HABUISSE. Obra impresa en Alcalá, por Juan de Brocar, en 1560; y dedicada al infortunado Príncipe heredero de la corona de España, Don Carlos de Austria. El tema de la *Apología* está suficientemente indicado en el título que Cardillo puso a la obra. Al final de ésta van cuatro cartas de Juan Ginés de Sepúlveda a Cardillo y las correspondientes respuestas de éste. En ellas intenta probar nuestro Autor que el Estagirita no admite la metempsícosis.

Además de todas estas obras, que llegaron a imprimirse, compuso Cardillo otros tratados filosóficos, que no han visto la luz pública y que, aun manuscritos, no sé yo si se conservan. No cabe duda que comentó los libros aristotélicos *De anima*, porque lo dice el propio Cardillo en la epístola dedicatoria de los Comentarios de los libros *De ortu et interitu* a Antonio Pérez: «Eandem [se refiere al plan] quoque servamus in illis altris quos volente Deo, brevis in lucem daturi sumus, de coelo atque de Anima» (19).

(19) Folio 2, sin numeración, de la primera edición del *Commentarius in duos libros Aristotelis de ortu atque interitu*, Alcalá, 1569.

III. Obras y doctrinas filosóficas de Cardillo.

Para dar idea de lo que son y contienen las obras filosóficas de Cardillo, cuya nota bibliográfica acabo de presentar, expondré: primero el método con arreglo al cual procede nuestro Autor; y, después algunos ejemplos que sirvan para conocer concretamente, y respecto a determinados puntos y cuestiones, cómo desarrolla la doctrina aristotélica. Por último, en cuanto a la doctrina, al fondo de los libros, me fijaré en aquellos puntos en los que el Catedrático complutense ofrece cierta novedad; y presentaré un resumen de algunas de esas opiniones.

En los comentarios a las obras lógicas y físicas de Aristóteles, Cardillo comienza siempre con un preámbulo, en el que examina varias cuestiones preliminares: lugar que corresponde al tratado que comenta en la clasificación general de la Filosofía y en la enciclopedia aristotélica; objeto, título, método y división de los tratados; autor de los mismos, razones que demuestran ser éste Aristóteles, y propósito del Estagirita al escribir tal tratado; y utilidad del estudio del tratado en cuestión. Sin embargo, Cardillo no desarrolla todos estos puntos respecto a cada uno de los tratados del Estagirita que comenta. Luego viene el tratado aristotélico que estudia y comenta, dispuesto de este modo: primeramente un resumen de cada libro; después, al principio de los capítulos de cada libro, un resumen del capítulo de que se trata, «argumentum capitis»; luego el texto aristotélico que va a comentar, no íntegro el de cada capítulo, sino dividido en trozos o párrafos, que exponen completa una idea; y luego, intercalados con los textos aristotélicos, las explicaciones de Cardillo a los mismos párrafos.

En estos comentarios, Cardillo explica los antecedentes precisos para la cabal inteligencia de las doctrinas que expone, declara lo que necesita aclaración, desenvuelve lo que pide ampliación, justifica y demuestra lo que reclama prueba, subraya y llama la atención sobre lo que conviene poner de manifiesto...

En el comentario, Cardillo adopta las dos formas de éste que se empleaban en el siglo XVI: unas veces usa la paráfrasis, mera declaración o explicación del texto aristotélico; y otras las cuestiones o disputas, es decir, indagación de la verdad respecto a los temas que el Filósofo enuncia, pero discurriendo por cuenta propia, aunque Cardillo siempre procura acomodarse y seguir el pensamiento del Estagirita

dentro de los cánones escolásticos, cuyo método adopta. Los comentarios de Cardillo tiene más de paráfrasis que de disputas. En general puede decirse que estas explicaciones son unas buenas lecciones de cátedra sobre los textos y libros de Aristóteles: son breves, sencillas, ordenadas y claras.

Respecto a erudición, Cardillo es muy sobrio para citar autores; pero, cuando la ocasión lo reclama, da a ver que era hombre de varia y escogida lectura filosófica; sobre todo, las obras del Estagirita, prueba conocerlas a maravilla. A veces, repite y es machacón. Sorprende, y es, indudablemente, un defecto en los comentarios de nuestro Autor, que éste no les pusiera índices que facilitaran su manejo.

Ahora, para que el lector juzgue por sí de estos comentarios, voy a presentar las explicaciones del Profesor complutense sobre algunos extremos de la Filosofía aristotélica, escogiéndolos de todas las ramas de la Filosofía a que pertenecen los comentarios: Lógica, Ontología, Cosmología..., aunque serán más en número los pertenecientes a las partes de la Filosofía a las que, principalmente, corresponden los libros que Cardillo comentó: la Lógica y la Cosmología.

En el cap. III del *Commenarius in librum Perihermaenias Aristotelis*, Cardillo explica la famosa definición aristotélica del nombre.

Definición del nombre.

Dice Aristóteles: «Nomen igitur est vox significativa, secundum placitum sine tempore, cujus nulla pars est significativa separata» (20). Esta no es una definición propiamente tal, dice Cardillo, es únicamente una descripción del nombre.

En ella, la palabra voz se coloca a modo de género, o, mejor dicho, de materia: porque los nombres, y en general todas las palabras, existen como en materia propia en las voces. Voz es el sonido emitido por los séres animados.

Dícese que el nombre es voz significativa para excluir de entre los nombres las voces que nada significan: porque los nombres se usan para expresar los pensamientos, y éstos no pueden expresarse por voces que nada significan.

Agrégase que el nombre es voz significativa *ad placitum*, esto es, por convenio de los hombres, para excluir de entre los nombres todas

---

(20) Folio 10 v. de la edición del *Commentarius* impresa en Alcalá en 1558. Ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-5.789.

aquellas voces que significan algo por modo natural y no por institución y convenio humano. Tienen significación natural, no sólo algunas voces emitidas por el hombre, sino, también, por los brutos, verbigracia, el ladrido del perro.

Son tres las principales diferencias que median entre las voces de los brutos y el nombre propiamente tal: 1.ª Los nombres significan algo por su imposición, por convenio y arbitrio de los hombres; y las voces de los irracionales significan algo de modo enteramente natural. 2.ª Los nombres significan conceptos de la inteligencia; y las voces de los animales, determinadas afecciones de éstos. 3.ª Los nombres, lo mismo que los verbos, constan de letras, que pueden articularse y escribirse; pero nada de esto puede hacerse propiamente respecto a las voces de las bestias.

Añádese que el nombre significa sin tiempo para distinguirle del verbo. Significa tiempo lo que de tal modo expresa esta idea que fuera de ella nada significa. Significan con tiempo aquellas palabras que expresan acción o pasión y, además, el tiempo en el que se realiza esa acción o pasión. El nombre puede significar tiempo, y así son nombres muchas palabras que significan tiempo, como día, mes, año, etc.; pero no puede significar con tiempo, porque a lo que el nombre expresa no va aneja la idea de tiempo presente, pasado o futuro.

Por último, en la definición del nombre dícese que las partes de éste nada expresan separadamente, para distinguir al nombre de la proposición o enunciación, en la cual las palabras que la forman, aunque se tomen separadamente unas de otras, significan algo.

Definición del silogismo

En el cap. I del lib. I del *Commentarius in Aristotelis Topica*, Cardillo explica la definición del Estagirita respecto al silogismo: «Est igitur ratiocinatio oratio, in qua quibusdam positis aliud quiddam, quae posita sunt, ex iis ipsis, quae posita sunt, efficitur necessario» (21).

En esta definición, dice Cardillo, la palabra oración, más amplia que la palabra silogismo, es el género; mas, para hablar con propiedad, no debiera decirse oración, sino argumentación, que es el género próximo inmediato del silogismo, ya que la argumentación tiene

(21) Folio 4 v. de la edición del *Commentarius* impresa en Alcalá en 1569. Ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-3.814.

cuatro formas: silogismo, entimema, inducción y ejemplo. Esta imperfección, a saber, decir que el silogismo es oración y no argumentación, procede de que la voz griega que usa el Estagirita: λόγος, significa ambas cosas, oración y argumentación.

Las otras palabras de la definición: «quibusdam positis...», contienen la forma o diferencia específica del silogismo. Todo silogismo ha de constar de tres términos: mayor, menor y medio; y, consiguientemente, de tres proposiciones: mayor, menor y conclusión. Cuando la definición dice que en el silogismo se colige algo, indica el uso y el fin del silogismo: colegir una conclusión de las premisas; y al agregar: «ex iis ipsis, quae posita sunt, aliud effici necesario», no se quiere significar que la necesidad de la conclusión proceda en el silogismo de la verdad o verosimilitud de las premisas que forman el antecedente del raciocinio, sino que esa necesidad proviene de la forma, esto es, de la disposición artificiosa de las premisas del antecedente.

Según Aristóteles, el silogismo tiene cuatro modalidades. En todas ellas es idéntica la forma, pero diversa su materia. En efecto: las proposiciones de que consta el silogismo expresan lo propio y peculiar de un arte o disciplina, o lo común a varias de éstas. Si lo primero, las proposiciones serán: o verdaderas, y entonces el silogismo es demostrativo; o falsas, y entonces el silogismo es falsígrafo (*falsigraphus*, escribe Cardillo). Si el silogismo consta de proposiciones comunes a varias artes o disciplinas, estas proposiciones serán: o probables, y entonces el silogismo es dialéctico; o aparentes y engañosas, y entonces el silogismo es sofístico. Según estas cuatro formas diversas del silogismo habrá, pues, silogismos demostrativos, falsígrafos, dialécticos y sofísticos.

Silogismos perfectos e imperfectos.

En el cap. I del *Commentarius in libros de priori resolutione Aristo.* Cardillo comenta la división que establece el Estagirita de los silogismos en perfectos e imperfectos, del modo siguiente.

«Perfectum vero voco sillogismum, dice Aristóteles, qui nullius alterius indiget, praeter ea quae sumpta sunt, ut appareat necessarium. Imperfectum vero, qui indiget aut unius aut plurium, quae sunt quidem necessaria per subiectos terminos, non autem sumpta sunt per propositiones» (22).

(22) Folio 11 v. de la 2.ª edición impresa en Alcalá en 1571. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-3.581.

Fué Aristóteles, dice Cardillo, quien primeramente dividió el silogismo en perfecto e imperfecto, y quien antes que nadie definió una y otra especie del silogismo. La misma manera de expresarse el Estagirita convence de que esto es así. Como el conocimiento del silogismo perfecto facilita el del silogismo imperfecto, Aristóteles trata de aquel antes que de éste.

Silogismo perfecto es aquel tan evidente por su propia naturaleza que no necesita de cosa alguna distinta de las que él contiene para que se vea claramente que la conclusión se colige necesariamente de las premisas. Son silogismos perfectos los de la primera figura.

Silogismo imperfecto es aquel que necesita de algo distinto de lo que él contiene para que se vea claramente que la conclusión se colige necesariamente de las premisas. Lo que para este fin necesita el silogismo imperfecto es la conversión de alguna de sus proposiciones, o la transmutación de éstas. Los silogismos imperfectos pertenecen, principalmente, a la segunda y tercera figuras.

Esta división del silogismo en perfecto e imperfecto, no se funda en la naturaleza del silogismo: porque tanto los silogismos perfectos como los imperfectos son verdaderos silogismos, tienen la naturaleza del silogismo. Fúndase tal división en la distinta evidencia propia de unos u otros silogismos. En el silogismo imperfecto esta evidencia no es la misma que en el silogismo perfecto. Con razón, pues, se llama imperfecto, esto es, no del todo acabado, a algún silogismo. Por consiguiente, no tienen fundamento Pedro Ramus y Abdomaro Taleo al reprender a Aristóteles por haber dividido el silogismo en perfecto e imperfecto.

Parece que no es cierto que el silogismo perfecto no necesite de algo para que aparezca la conclusión deducida necesariamente de las premisas, porque es indudable que este silogismo se funda y necesita los dos principios: *dici de omni et dici de nullo*. Cierto es, responde Cardillo, que el silogismo perfecto supone y se funda en los dos principios susodichos; mas no por esto deja de ser verdaderamente perfecto: porque se basta a sí propio, es decir, no necesita de ninguna otra proposición o término que los que él contiene para hacer ver con evidencia que la conclusión se colige necesariamente de las premisas. Los principios antes dichos: *dici de omni et dici de nullo*, no hacen evidente la forma de concluir propia del silogismo perfecto, sino que solamente enseñan de qué fuente toma su fuerza demostrativa este raciocinio; y si alguien niega eficacia probatoria al silogismo, se le

puede convencer de que yerra con argumentos fundados en estos principios.

Parece, asimismo, que el silogismo imperfecto no es propiamente silogismo: porque, como necesita de algo para que conste claramente que la conclusión fluye necesariamente de las premisas, no concluye en virtud de las premisas que le pertenecen, y esto es contra la definición del silogismo: luego el silogismo imperfecto no es silogismo. Mas, aunque para que aparezca clara la eficacia de la deducción de la conclusión en el silogismo imperfecto, dice Cardillo, sea preciso convertir las proposiciones, el silogismo imperfecto no deja de ser verdadero silogismo, pues para verificar tal conversión no se toma ningún término distinto de los que desde el principio tiene tal silogismo.

Que es la demostración.

En el cap. II del lib. I del *Commentarius in libros Aristotelis de posteriori resolutione*, explica Cardillo la doctrina aristotélica sobre la demostración; y, como este pasaje es bastante extenso, para abreviar cuanto sea factible, no transcribiré los textos del Estagirita, que fácilmente hallará a la mano quien desee consultarlos; y aun de la explicación de Cardillo sólo haré un extracto todo lo breve que, sin perjuicio de la claridad, sea posible (23).

Procediendo científicamente, Aristóteles comienza estableciendo los principios o elementos de todo el arte demostrativo, que son: tres definiciones y un postulado.

La primera definición es la del saber científico. Esta, tiene dos partes: la primera es una explicación de lo que es el saber científico, y la segunda es la definición propiamente tal del mismo saber científico. La explicación es esta: Saber científico es el que no conoce las cosas por sus accidentes. La definición del saber científico es la siguiente: saber científico es el que conoce las cosas por sus causas. Para conocer científicamente una cosa son, pues, necesarios tres requisitos: 1.° Conocer sus causas. 2.° Conocer que estas causas son tales respecto a las cosas de cuyo conocimiento se trata. 3.° Que el conocimiento sea necesario, es decir, que no pueda ser de otro modo que como se conoce. El ser el conocimiento científico, esto es, obtenido mediante el conocimien-

(23) Tengo presente la edición del *Commentarius* impresa en Alcalá en 1558. Ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-64.741.

to de las causas de las cosas, distingue al conocimiento científico del de los primeros principios, y del obtenido mediante demostración *quia*. Todos los hombres, doctos e indoctos, piensan que se conoce científicamente algo cuando se conocen las causas.

Aunque la demostración, de suyo es anterior y primero que el conocimiento científico, pues éste se obtiene merced a aquélla, Aristóteles trata primero del saber científico que de la demostración: porque aquél es el fin al que ésta se ordena; porque es más conocido lo que es el saber científico que lo que es la demostración; porque los términos ciencia y saber científico son más generales que la palabra demostración; y porque en la definición de la demostración entra el saber científico.

De la definición del saber científico dedujo Aristóteles un postulado: que las cosas objeto de la ciencia son de tal modo ciertas y fijas que no pueden serlo de otro.

Las maneras del saber científico son dos: 1.ª La demostración. Así se dice que saber científicamente es conocer mediante demostración; y se define el saber científico: conocimiento obtenido mediante demostración, o, como decía Aristóteles, hábito adquirido por demostración. 2.ª La definición: científicamente se conoce una cosa cuando se sabe su definición.

Conocido lo que es el saber científico, la ciencia, por las dos definiciones aducidas, el Estagirita define lo que es la demostración. En esta definición pone como género próximo la palabra raciocinio o silogismo, que es término más amplio que demostración. Las demás palabras de la definición son la diferencia específica de la misma. En tal definición parece bien claro cuál es el fin de la demostración: producir ciencia.

Después, Cardillo explica ampliamente los tres teoremas que establece y prueba Aristóteles una vez que ha definido el conocimiento científico y la demostración: 1.° La demostración debe partir siempre de las primeras verdades, causas de la demostración. 2.° Es aun más necesario saber científicamente, esto es, tener ciencia, respecto a los primeros principios que respecto a la conclusión que de ellos se infiere. 3.° Es necesario asentir a que los principios contrarios a los de la demostración científica no pueden ser, en modo alguno, verdaderos. No extracto todas las explicaciones de Cardillo respecto a estos teoremas porque no es indispensable para mi fin.

Las categorías.

Como explicación atañente a tema metafísico presentaré la que desarrolla Cardillo en el *Commentarius in categorias Aristotelis,* del texto del cap. IV en el que el Estagirita fija las diez categorías. Después de transcribir este texto, Cardillo le explica del modo siguiente (24):

Como la inteligencia humana no puede llegar a conocer la totalidad de las cosas naturales, que son infinitas en número, los inventores de las artes, para ayudar en este trabajo al entendimiento, trataron de sintetizar en pocas voces toda esa multitud de cosas. Son varios los fundamentos y puntos de vista en que se han colocado los filósofos para hacer esta síntesis. Los gramáticos redujeron todas las palabras a ocho voces, que llamaron partes de la oración. Porfirio resumió cuanto es objeto de la Dialéctica en cinco voces. Aristóteles, «vir summo ingenio» (25), las concretó en diez géneros, que son como otras tantas fuentes de las cosas y de los nombres: porque nada hay en la realidad que siendo uno, simple e incomplejo, no se encuentre dentro de alguno de estos diez géneros. De las categorías se ha de excluir lo que es complejo por razón de la cosa y de la palabra, o tan sólo por razón de la cosa, las conjunciones, preposiciones y demás partes de la oración que no se predican *per se* de algún sujeto.

Pero si solamente pertenecen a las categorías las voces simples e incomplejas, ¿cómo es que Aristóteles usa de voces complejas para declarar lo que son cada una de las categorías, como, v. g., estar en el foro, etc.? ¿Por qué llamamos incomplejos a los cuatro primeros predicamentos o categorías: sustancia, cantidad, cualidad y relación, y denominamos complejos a los seis predicamentos o categorías restantes? Aristóteles usa de voces complejas para declarar lo que son algunas categorías en sustitución de las voces incomplejas y simples porque no hay voces de esta índole que expresen adecuadamente lo que aquellas significan. Esto se ve en los ejemplos aducidos: estar en pie, estar en el foro, etc. Los seis últimos predicamentos o categorías no se denominan complejos porque correspondan y signifiquen muchos singulares, pues la naturaleza de estas seis últimas categorías es simple, lo mismo que la de las cuatro primeras; llámanse

(24) Utilizo la edición del *Commentarius* impresa en Alcalá en 1558; y me sirvo del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-3.366.
(25) Folio 24 v. Op. y ed. cits.

complejos estos predicamentos porque la naturaleza y la forma que todos ellos significan, tienen origen en los cuatro primeros predicamentos o categorías.

Respecto al ejemplo que pone Aristóteles para declarar lo que es la sustancia, surge esta duda: Habiendo dos géneros de sustancia: una infinita, Dios, y otra finita, v. g., el hombre, ¿por qué razón Aristóteles prescinde de la primera y toma como ejemplo de sustancia lo finito y corporal? Porque el Estagirita pretendió explicar lo que son las categorías a los hombres más rudos, e intentó hacerlo, no de un modo exacto y perfectamente científico, sino como más fácilmente pudiera ser comprendido; y para esto era conveniente ponerles de manifiesto una sustancia que pudieran percibir con los sentidos y fuera, por lo tanto, finita y corporal.

En cuanto a los ejemplos que explican lo que es el accidente, siendo éste de dos clases: uno que está en los cuerpos y otro en los espíritus, Aristóteles aduce un ejemplo de cada clase: de accidente corporal, ser blanco, y de accidente espiritual, ser gramático.

La palabra: parece, que Aristóteles pone en la frase en que enseña que toda afirmación significa lo verdadero o lo falso, se ha de atribuir a modestia, no a otra razón.

Examinado así el texto aristotélico, Cardillo inquiere si, como enseña el Estagirita, son diez precisamente, y no más ni menos, los predicamentos o categorías.

Parece, dice, que las categorías deben ser más de diez. Razones: 1.ª Así como del hacer y del padecer forma Aristóteles dos categorías, así deben establecerse otras dos categorías una del tener y otra del ser tenido. 2.ª Hay muchas cosas que parece no están contenidas en ninguna de las diez categorías. 3.ª Si se considera todo debidamente, parece que basta una sola categoría, la sustancia: pues las demás, todas ellas accidentes, no subsisten en sí, sino en la sustancia.

Sobre el número de las categorías existió gran división entre los filósofos antiguos. Platón pensaba que no había más que un género respecto a todas las cosas: el ser; por el cual, decía, hay un predicamento o categoría principalísimo al que corresponden todas las cosas. Pitágoras, el primero de los filósofos, estableció veinte predicamentos o categorías: diez correspondientes a las cosas existentes o perfectas y otros diez a las imperfectas, entre las cuales colocaba la privación. Aristóteles, tanto en el tratado de las *Categorías* como en el lib. I de las *Éticas* y en el lib. I de los *Tópicos*, demuestra que las categorías son precisamente diez.

En efecto: lo que se afirma o predica de algo, o significa una sustancia o un accidente. Si significa una sustancia, tenemos el primer predicamento o categoría: sustancia. Si significa un accidente, éste existirá o residirá: o en el interior o en el exterior de la sustancia. Si el accidente es interno a la sustancia: o se halla en ella *simpliciter*, esto es, sin envolver relación alguna, o implica alguna relación. Si lo primero, es decir, si el accidente no supone relación: o pertenece a la razón de materia, y entonces es la cantidad; o pertenece a la razón de la forma, y entonces es la cualidad. Si el accidente es interno y supone relación, tenemos el accidente *ad aliquid*. Si el accidente es externo respecto a la sustancia: o es completamente externo a ella o no lo es. Si es completamente extrínseco a la sustancia: o es medida de ésta o no lo es. Si el accidente no es medida de la sustancia: o es hábito, como el estar vestido o calzado o es disposición de las partes, como el yacer o estar sentado, esto es, sitio. Si el accidente extrínseco implica medida: será medida de la cantidad, y entonces el accidente se denomina lugar, pues solamente existen en un lugar las cosas que tienen cantidad, o será medida de la duración, y entonces el accidente se denomina cuando. Por último, si el accidente no es del todo extrínseco a la sustancia, sino que en parte es extrínseco y en parte intrínseco a ella, será el accidente llamado acción, si el principio del accidente es intrínseco a la sustancia, o será el accidente denominado pasión, si el término es extrínseco a la sustancia. Luego las categorías son diez, porque son diez tan sólo los modos según los cuales se aplican los predicamentos.

De otro modo puede demostrarse, asimismo, que los predicamentos o categorías son precisamente diez. En efecto: Lo que es: o existe en sí o existe en la sustancia o versa sobre la sustancia. Si existe en sí, es sustancia. Si existe en la sustancia, será: o un modo absoluto, esto es, sin respecto a otro término, o con respecto y relación a otro término. Si el accidente existe en la sustancia de modo absoluto: tendrá razón de materia, y entonces es el accidente de cantidad, o de forma, y entonces es el accidente de cualidad. Si el accidente existe en la sustancia con respecto o relación a otro término, tendremos el predicamento *ad aliquid*. Si lo que es no existe en sí ni en la sustancia, sino que versa sobre ésta, puede nacer: de la sustancia y de la cantidad, y tenemos los predicamentos de lugar y cuando, porque el hallarse en un lugar o en el tiempo pertenece a la sustancia dotada de cantidad; o nace de la sustancia y de la cualidad, y tenemos los accidentes de acción y pasión, obrar y padecer,

pues la sustancia obra y padece por la cualidad, como el fuego por el calor; o nace el accidente de la sustancia y la relación, y tenemos el sitio. De ningún otro modo puede algo ser inherente a un sujeto. Luego los predicamentos o categorías son diez, ni más ni menos.

Todos estos predicamentos o categorías pueden existir en el mismo sér, en Sócrates, por ejemplo, quien: en cuanto hombre es sustancia; en cuanto levanta tres codos de altura, tiene cuantidad; en cuanto es blanco, posee cualidad; en cuanto es maestro de los jóvenes, dice relación, *ad aliquid;* en cuanto está en el Liceo, se halla en un lugar; en cuanto existe hoy, vive en el tiempo; en cuanto disputa, obra; en cuanto mira, padece; en cuanto pasea, está en un sitio; y en cuanto va vestido, tiene hábito.

A las tres razones puestas al principio, en contra de la clasificación de las categorías en diez predicamentos, responde Cardillo: A la 1.ª: que con razón estableció Aristóteles dos categorías, una del hacer o del obrar y otra del padecer: porque, en verdad, el hacer y el padecer son cosas diversas. No se debe sostener por esto que hayan de admitirse otras dos categorías, una para el tener y otra para el ser tenido: porque el ser tenido pertenece a la categoría de sitio, ya que se dice que algo es tenido en cuanto está en un sitio. A la 2.ª: que responderá después, cuando explique qué es lo que se incluye en los predicamentos. A la 3.ª: que, aunque la sustancia sustenta a todos los demás accidentes, cada uno de éstos, aun estando sustentados por la sustancia, tienen su esencia y razón peculiar y propia, distinta de la de la sustancia y de la de los demás: luego deben ser predicamentos distintos de la sustancia, y, también, distintos entre sí los unos de los otros: porque la diversidad de razón específica constitutiva hace que los predicamentos o categorías sean distintos entre sí.

Como muestra de la manera de comentar Cardillo los tratados físicos o cosmológicos del Estagirita, voy a fijarme en tres puntos, tomados de los tres comentarios físicos del Profesor complutense.

¿Puede hacerse algo de la nada?

Al final del comentario al cap. III del lib. I del tratado aristotélico *De ortu atque interitu* presenta Cardillo tres cuestiones, siendo la segunda: «Utrum possit aliquid fieri ex nihilo» (26).

(26) Folio 11 v. de la edición del *Commentarius in duos libros Aristotelis de ortu atque interitu* impresa en Alcalá en 1569. Me sirvo del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-56.673.

Parece, dice, que puede hacerse algo de la nada: porque las formas sustanciales se hacen, son hechas, y no son hechas de algo, pues antes de ser hechas nada existe en la materia preexistente a las mismas.

Para resolver con acierto esta cuestión, se debe tener presente que el término de la generación no es la materia, porque ésta es perpetua e ingenerable; ni la forma, porque no existe *per se;* sino el compuesto de materia y forma.

El agente natural, por su propia virtud educe la forma de la potencia de la materia; no produce, pues, el efecto de la nada. Luego cuando decimos que de la nada no se hace nada, y que lo que se hace, se hace de algo, quiérese significar que por la facultad o potencia natural de cualquier agente no puede hacerse algo si no hay un sujeto preexistente a la acción que reciba ésta; de modo que todo cuanto se hace, se hace en un sujeto, y lo que se corrompe, se corrompe en un sujeto: es decir, lo que se hace se realiza en una materia, y lo que muere, desaparece de una materia.

Si el agente natural pudiera producir algo sin sujeto preexistente que recibiera la acción, causaría el ser *simpliciter:* luego sería causa de su propio ser, porque en el ser *simpliciter* está todo ser. Esto último no puede admitirse, porque entonces algo sería y no sería a la vez.

Dios puede hacer algo sin sujeto preexistente: porque tiene poder infinito, y así sacó de la nada a los séres. Pero los agentes naturales no pueden hacer algo sin materia o sujeto preexistente a la acción: porque para producir algo de la nada, lo mismo que para reducir algo a la nada, se requiere un poder infinito, del que carecen los agentes naturales.

A la razón aducida en contra, y a fin de probar que puede hacerse algo de la nada, se responde que es cierto que las formas sustanciales son hechas sin que ellas preexistieran previamente en la materia; pero de aquí no se sigue que las formas sústanciales se hagan de la nada: porque se hacen de un sujeto preexistente, a saber, de la potencia de la materia: que antes de existir la forma sustancial existía en la materia potencia para que de ella se edujera la forma, y para, una vez educida, recibirla.

Porque cuanto se hace, se hace de alguna materia, y lo que se deshace y corrompe desaparece de algún sujeto o materia, y ésta no puede existir si no es unida a una forma sustancial, es necesario que el nacimiento de una cosa sea muerte de otra, y, viceversa, la desaparición de algo, principio de otra cosa.

El cielo, ¿es ingenerable e incorruptible?

Comentado el texto quinto del cap. III del lib. I *De coelo*, indaga Cardillo si el cielo es ingenerable e incorruptible. Después de haber demostrado que, además de los cuatro elementos: fuego, aire, tierra y agua, hay otro cuerpo simple: el cielo, trata Aristóteles de establecer la diferencia que distingue al cielo de los demás cuerpos simples: los cuatro elementos; y la fija diciendo: «Simili modo rationi consentaeum est, et ingenerabile atque incorruptibile ipsum esse existimare» (27).

Que el cielo no pueda ser engendrado y que no se pueda corromper, lo prueba Aristóteles con el siguiente raciocinio: Cuanto se engendra o se corrompe, se engendra o se corrompe en un sujeto o materia que sustenta una forma, mediante alguna privación contraria a la forma que surge en la generación o que desaparece en la corrupción. No hay contrario alguno correspondiente al quinto cuerpo simple: el cielo. Luego el cielo es ingenerable e incorruptible.

La premisa menor la demuestra el Estagirita porque el movimiento circular, que es el propio del cielo, no tiene movimiento que le sea contrario: luego tampoco el cielo tiene contrario, pues los séres son recíprocamente contrarios en virtud de los movimientos naturales que respectivamente les son propios.

Parece que el cielo puede corromperse y dejar de existir: Razones: 1.ª Porque así lo enseña Platón, quien hablando a los cielos en el *Timeo*, dice: «vestra quidem natura solubiles estis» (28). 2.ª Porque ningún sér de virtud o potestad finita, como, sin duda alguna, lo es el cielo, puede tener duración infinita. 3.ª Porque todo cuerpo natural, como lo es el cielo, consta de materia, a la cual va aneja la privación; y donde existe materia con privación hay potencialidad de corrupción.

Algo puede engendrarse o corromperse de dos modos: 1.° De modo natural: si se engendra o corrompe por virtud de la acción de su contrario natural, esto es, por la privación realizada en la materia. De este modo se engendran y corrompen los cuatro elementos. 2.° Por razón de la unión con otro sér de quien lo que se engendra o se

(27) Folio 13, col. 1.ª del *Commentarius in libros Aristotelis de coelo*, Alcalá, 1576. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 2-15.833.

(28) Op., ed. y loc. cits., col. 2.ª

corrompe recibe la existencia. Lo que se engendra o se corrompe de este segundo modo no es necesario que se corrompa por virtud de la acción de su contrario, basta con que reciba la existencia de otro sér que sea anterior y más perfecto que él, porque este sér, así como le da la existencia, se la puede quitar y, consiguientemente, causar la corrupción de la cosa de que se trata.

Supuestos estos dos modos de poder engendrarse o corromperse algo, Cardillo sostiene: 1.° Que el cielo no puede engendrarse ni corromperse del primer modo: porque no tiene contrario que pueda causar la corrupción, ni la materia del cielo tiene privación alguna por virtud de la cual haya sido engendrado el mismo cielo. 2.° Si se toman la generación y la corrupción en el segundo sentido, el cielo puede, sin duda, ser engendrado y corrompido: porque fué hecho y creado por Dios, luego, si Dios lo quiere, el cielo puede dejar de ser y corromperse.

La doctrina de Aristóteles: el cielo no puede engendrarse ni corromperse, se debe entender tomando la generación y la corrupción en el primero de los sentidos expuestos, como generación o corrupción natural. Que éste sea el sentido de la frase de Aristóteles, se colige claramente de la razón que aduce para probar que los cielos no pueden corromperse. No pueden corromperse porque no hay contrario por el cual, o en el cual, se pueda verificar la corrupción.

A las tres razones aducidas en contra, para probar la posibilidad de la corrupción de los cielos, contesta Cardillo: A la 1.ª: Platón dice, ciertamente, que los cielos se pueden corromper y dejar de ser en cuanto que, como no tienen principio natural, tampoco pueden tener fin natural; y durarán tanto como Dios quiera que duren, pues Dios es la causa de la existencia de los cielos. Este es el verdadero sentido de la mente de Platón; y en él no hay discrepancia alguna con la doctrina de Aristóteles. A la 2.ª: que es cierto que el cielo, como todo cuerpo finito, tiene virtud finita; mas no puede colegirse de aquí que no pueda durar infinitamente: porque, como demuestra Aristóteles en el III de los libros *De physica auscultatione*, no es necesario para que un cuerpo dure siempre que tenga virtud infinita. A la 3.ª: que el cielo no tiene materia puede afirmarse en dos sentidos, a saber: en el cielo no hay materia que pueda ser principio de transmutación; y en el cielo no hay materia, esto es, sujeto de alguna forma, porque él es pura forma, acto simplicísimo. Si se toma la materia en el primer sentido, es exacto que en el cielo no hay materia; pero si se toma la materia en el segundo sentido, no es exacto que en el cielo no exista materia. En el cielo no hay privación que dé origen a la

corrupción de éste: porque privación es la carencia de una forma en un sujeto apto para poseerla, y la materia del cielo no es apta para poseer otra forma distinta de la que posee, ya que la forma que tiene llena toda la potencialidad del cielo, es perfección universal, y contiene eminencialmente todas las perfecciones naturales.

En los comentarios a Aristóteles puede decirse que Cardillo trata contadísimas cuestiones referentes a la Teodicea. Como ejemplo de las enseñanzas de Teodicea del Profesor complutense presentaré su explicación del famoso teorema del Estagirita:

TODO LO QUE SE MUEVE, SE MUEVE POR UN PRIMER MOTOR, EL CUAL ES ABSOLUTAMENTE INMÓVIL, O, SI SE MUEVE, LO HACE POR SÍ MISMO.

La importancia de este principio en la Teodicea, sobre todo, para demostrar racionalmente la existencia de Dios, no es menester encarecerla. Yo abreviaré cuanto pueda las explicaciones de Cardillo, y extractaré únicamente lo que sea absolutamente indispensable para la inteligencia de la doctrina que desarrolla en el comentario al capítulo V del lib. VIII *Physicorum* (29).

Las cosas que se mueven lo hacen de uno de estos dos modos: unas, impulsadas por un motor extrínseco a ellas; y otras por sí mismas, con movimiento propio, no recibido de otro sér. A su vez, las cosas que se mueven a sí mismas pueden hacerlo de otros dos modos: próxima e inmediatamente, esto es, sin intermediario alguno y siendo ellas motor y cosa movida; y mediante un intermediario entre el motor y la cosa movida. En este último caso, el motor es anterior a los medios de que se sirve para realizar el movimiento, con prioridad de naturaleza por lo menos: porque él es la causa de que muevan los motores intermedios, y si él desaparece cesa el movimiento que imprimen estos motores intermedios de quienes se sirve el primer motor intrínseco al sér que se mueve.

Antes de probar el teorema aristotélico hace notar Cardillo que el Estagirita, al desarrollar la demostración, se funda en un principio que estableció y probó en el cap. IV del mismo lib. VIII de la *Física*, a saber: todo lo que se mueve, se mueve por otro. La demostración de este principio, que es una de las conclusiones que Aristóteles deduce de su doctrina sobre el movimiento, la resume Cardillo de

(29) Utilizo el ejemplar del *Commentarius in octo libros physicorum Aristotelis*, impreso en Alcalá en 1569, que se guarda en la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-2.695. La doctrina de que voy a ocuparne se halla en los fols. 90-95 del t. II.

este modo: Lo que es movido, o se mueve por sí mismo o por otro sér. Lo que es movido por un sér distinto del sér que se mueve, es movido, o según la naturaleza, o fuera de la naturaleza. Lo que es movido por sí mismo, como los animales, ya queda demostrado que, al fin, es movido por otro sér. Lo que es movido por otro sér fuera de su naturaleza, *praeter naturam*, es movido ciertamente por el sér que le infiere fuerza y violencia; y este motor se halla fuera de la naturaleza del sér que se mueve. Lo que es movido por otro sér según la naturaleza del sér movido, como los cuerpos graves hacia abajo, como él no se mueve a sí mismo, es necesario que sea movido por otro sér. Luego todo lo que se mueve, se mueve por otro.

Supuesto este principio, tendremos que el motor que mueve a otro sér, se moverá por sí mismo o será movido por otro motor; y así sucesivamente hasta que se llegue a un primer motor inmóvil: porque en la serie de motores recíprocos, no se puede proceder ni llegar a lo infinito.

Este primer motor, que mueve y no es movido, no necesita otro motor: porque tiene en sí el principio del movimiento.

Que en la serie de motores mutuos no se puede proceder ni llegar hasta lo infinito, se prueba así: En la serie infinita no puede haber un primer sér: porque, si le hubiera, ese primer sér sería el último, esto es, el término o límite de la serie; y entonces ésta dejaría de ser infinita y se tornaría en finita. Si en tal serie no puede haber un primer motor, tampoco podrá haber un último motor: porque lo primero y lo último se enlazan y conexionan de tal suerte que quitado el uno desaparece el otro. Ahora bien, quitado el primero y el último de los motores de la serie susodicha, no habría movimiento; pero es evidente que el movimiento existe: luego en la serie de movimientos mutuos no se puede proceder ni llegar hasta lo infinito. Por esta prueba demostró Aristóteles, en el lib. V de la *Física*, que tampoco puede procederse hasta lo infinito en la generación de los séres.

Además, si todo lo que se mueve es movido por un motor que también se mueve, este movimiento se verificará accidentalmente o por sí mismo; pero este segundo movimiento no puede realizarse ni accidentalmente ni *per se:* luego no es necesario que lo que se mueve sea movido siempre por un motor que sea movido por otro, pues puede ser movido, y en último término ha de serlo, por un motor que se mueva a sí mismo.

La premisa mayor es evidente; y la menor, en sus dos partes, se prueba de este modo:

El movimiento del motor que mueve a otro no puede realizarse accidentalmente. Si este movimiento fuera accidental, no sería necesario y podría no realizarse, pues lo accidental puede ser y puede no ser, el moyimiento podría existir y podría no existir; pero es imposible que no exista el movimiento: luego el movimiento del motor que mueve a otro no puede ser accidental.

El movimiento del motor que mueve a otro no puede realizarse *per se*, esto es, necesariamente: porque si este movimiento fuera necesario, el movimiento que él, causa y produce, a su vez, sería siempre de la misma especie o de diferente especie; y no puede ser, ni de la misma, ni de diferente especie.

Lo primero: porque no es necesario que el movimiento del sér que mueve sea de la misma especie del movimiento del sér que es movido; y ni siquiera es posible fingir lo que es este movimiento único.

Lo segundo: porque, como el movimiento, por necesidad, ha de ser finito y tener término, esa diferencia de movimientos no puede llevarse a lo infinito, y hay, por tanto, que llegar a un motor que no es movido, o es preciso tornar, mediante cierta reflexión, a un mismo movimiento de idéntica especie a otro ya realizado.

El principio y la causa primera del movimiento está en quien se mueve por sí mismo, no en quien es movido por otro. Porque en cualquier orden de cosas, quien es algo *per se*, lo es con más razón y primero que quien solamente lo es en virtud de otro; el sér que se mueve por sí mismo es motor y movido *per se*, y el sér que es movido por otro no es de suyo motor, y si es movido, lo es en virtud del movimiento procedente de otro sér: luego la causa primera y principal del movimiento está en el sér que se mueve *per se*, no en el que es movido por otro.

* * *

Veamos ahora cómo procede Cardillo en los libros que compuso para sintetizar las doctrinas del Estagirita.

En la *Summa summularum*, texto y compendio de Dialéctica, Cardillo trata: de los términos, de la oposición, equipolencia y conversión de las proposiciones; de las proposiciones inexplicables, insolubles o reflexivas; del silogismo y de las falacias. La doctrina es siempre la del *Organon* aristotélico: así lo anuncia el Autor, y así lo realiza invariablemente.

Para que el lector vea por sus propios ojos lo que es este tratado, voy a presentar un resumen del cap. V del lib. I:

De la apelación de los términos (30).

Los dialécticos tratan de la apelación de los términos a fin de explicar de qué modo se unen o relacionan los adjetivos con los adjetivos o con los sustantivos.

Apelación es la aplicación o acomodación del significado de un término connotativo o denominativo al significado de otro término, como si digo: Sócrates es gran filósofo, o Sócrates filósofo es grande.

La apelación es de dos modos: real y de razón, según que los accidentes que se aplican por medio de ella sean reales o de razón.

Las reglas a las que debe sujetarse toda apelación son cuatro: 1.ª Si el predicado de la apelación es un término denominativo o connotativo y el sujeto de la misma un nombre con un adjetivo, el predicado recae sobre el sustantivo, no sobre el adjetivo. 2.ª Si el predicado de la apelación son dos nombres denominativos o connotativos y el sujeto un sustantivo, el significado del adjetivo del predicado reacae sobre el otro adjetivo del mismo predicado. 3.ª Si el predicado de la apelación es un nombre de segunda intención o imposición y el sujeto es un nombre de primera intención o imposición, el predicado recae sobre lo principal del significado del sujeto, no sobre lo menos principal del mismo sujeto. 4.ª Si el verbo de la apelación significa un acto interno de la mente, el significado del mismo recae sobre los términos que le siguen, no sobre los que le anteceden. Cardillo ejemplifica debidamente todas estas reglas.

En la *Summa Dialecticae Aristoteleae*, Cardillo resume el *Isagoge* de Porfirio y los tratados aristotélicos de las *Categorías*, de *Interpretatione*, los dos *Analíticos* y los *Tópicos*. Respecto a cada uno de estos libros, Cardillo dice, muy brevemente, cuál es el fin que al escribirle se propuso el Estagirita, y cómo se divide; y, después, presenta un resumen de la doctrina del libro en cuestión, en aquellos capítulos que juzga interesantes. No es, pues, un extracto de toda la doctrina de los tratados susodichos. Como ejemplo, puédese ofrecer la síntesis que hace Cardillo del cap. XXVI *De posteriore resolutione* (31). El argumento de este capítulo dice Cardillo que es la

---

(30) Utilizo un ejemplar de mi propiedad, de la edición impresa en Alcalá en 1563. La doctrina que extracto se halla en los fols. 38 v. y 30 r. v.

(31) Folios 50 v. y 51 de la primera edición, Alcalá, 1558. Poseo ejemplar de esta edición.

Distinción entre la opinión y la ciencia.

La síntesis del mismo capítulo se reduce a esto: La opinión se distingue de la ciencia por dos motivos: porque la ciencia es conocimiento cierto, y la opinión incierto; y porque aquélla versa sobre las cosas necesarias, y ésta sobre las contingentes.

Demuéstrase que la opinión versa sobre las cosas contingentes con estos dos argumentos: 1.° Hay tres hábitos o modos de conocer las cosas verdaderas: la ciencia, el entendimiento y la opinión. La ciencia y el entendimiento versan sobre las cosas necesarias: luego la opinión ha de versar sobre lo contingente. 2.° Según el modo usual de hablar y entenderse los hombres, se dice que tiene ciencia quien posee conocimientos ciertos; y que sólo tiene opinión, quien los tiene inciertos: luego la ciencia versa sobre lo cierto y necesario, y la opinión sobre lo fortuito y contingente.

Objétase: la ciencia y la opinión versan sobre lo mismo, luego no se diferencian. Mas, según advierte Aristóteles, de la misma cosa puede tenerse ciencia y opinión, no sólo por parte de distintos hombres, sino por el mismo hombre en distintos tiempos: Todo depende de los medios por los cuales se logre el conocimiento: si por demostración, habrá ciencia; y si por razones meramente probables, opinión.

Después reduce Aristóteles ambos hábitos intelectuales, la ciencia y la opinión, a la Filosofía.

El *Isagoge, sive introductio in Arist. Dialecticam,* escrito por Cardillo para excitar la afición de los estudiantes a la Dialéctica aristotélica, es una breve exposición de la disciplina dialéctica, algo así como el

Mapamundi de la Dialéctica.

Esta, dice Cardillo, es el arte de disputar con probabilidad sobre cualquiera cuestión o problema que se ofrezca. En verdad, es luz de todas las demás disciplinas, arte de las artes y ciencia de las ciencias, porque de ella, como de principio, nacen todas las ciencias y artes, y todas necesitan de lo que ella enseña: saber disputar y discurrir. De la Dialéctica se usa en la discusión científica, en la conversación ordinaria, en las ciencias... El fin de la Dialéctica es la disputa que puede tener dos aplicaciones inmediatas: hallar algo nuevo y juzgar de lo ya hallado. Los medios o instrumentos dialécticos son dos:

la invención de los argumentos y la recta disposición de los mismos. La Dialéctica que solamente trata de lo probable, versa sobre lo que se llama problemas. Estos pueden ser: morales, si se refieren a lo que la voluntad ha de abrazar o rechazar; naturales, si al conocimiento de la verdad y asecución de la ciencia; y dialécticos, si a cualquiera otra finalidad. El medio de disputa por el cual la Dialéctica llega a lo probable, es el argumento o raciocinio. Éste se encuentra en los lugares o sedes de la argumentación; y en la discusión se ha de emplear y disponer según normas ciertas y determinadas. Como los argumentos constan de proposiciones y éstas de términos, antes de exponer las leyes de la argumentación, es necesario conocer lo concerniente a los términos y a las proposiciones. Expone luego brevísimamente la doctrina aristotélica sobre los términos, las proposiciones y la argumentación; y las especies de ésta: silogismo, entimema, inducción y ejemplo (32).

En el *Isagoge*, Cardillo consigue a maravilla dar idea de lo que es la Dialéctica.

Las *Interrogationes naturales, morales et mathematicae* son una síntesis de la doctrina que Aristóteles enseña en los tratados que no se explicaban a los estudiantes de Artes en la Universidad complutense; y que, por esto, no había comentado Cardillo. Para dar idea de lo que es esta obra voy a sintetizar el resumen que hace Cardillo de una obra de Filosofía Natural, el tratado *De memoria et reminiscentia*, y de las obras de Filosofía Moral del Estagirita (33).

El tratado «De memoria et reminiscentia».

Toda la doctrina que Aristóteles desarrolla en el tratado *De memoria et reminiscentia* se refiere a estos tres puntos: qué son la memoria y la reminiscencia, por qué causa se nos han dado y a qué facultad del alma pertenecen.

El acordarse es el acto, la operación; y la memoria, la facultad que realiza este acto. Del mismo modo, el recordar es el acto; y la reminiscencia, la potencia que le ejecuta. Difieren mutuamente el acordarse y el recordar porque acordarse es guardar bien lo que ha

---

(32) Me he servido del ejemplar, que poseo, de la edición del *Isagoge*, impresa en Alcalá en 1563.

(33) Utilizo el ejemplar de las *Interrogationes*, según la edición de Alcalá de 1573. que guarda la Biblioteca Nacional de Madrid con la signatura: R-14.666.

sido impreso una vez en la memoria; y recordar es hallar de nuevo lo que la memoria había olvidado y perdido.

La memoria sólo versa sobre las cosas pasadas; y se toma en tres sentidos distintos: unas veces como cierta facultad del alma, que tiene por órgano el ventrículo posterior del cerebro; otras como el acto representativo de lo pasado mediante una especie que de esto queda en el alma; y otras, finalmente, por la especie que deja en el alma la representación anterior. Pero el oficio de la memoria siempre es el mismo: acordarse de lo no olvidado, y llevar de nuevo a la memoria lo que ya había sido olvidado. La memoria, *per se* pertenece al sentido común; y *per accidens*, al entendimiento: porque lo que el entendimiento recuerda lo logra tomando las especies del sentido común. Los brutos tienen memoria, pero carecen de ella las plantas. Para aumentar la memoria se deben meditar las cosas conocidas, traerlas frecuentemente a la consideración, disponer ordenadamente lo que se quiere confiar a la memoria y poner afecto e interés en las cosas. Como potencia sensitiva, la memoria se acuerda mejor de las cosas gruesas que de las sutiles. Los hombres de ingenio pronto y agudo retienen menos que los de ingenio tardo y obtuso: porque, así como reciben fácilmente las especies, así las pierden con facilidad; pero los segundos, por el contrario, como reciben con dificultad las especies, las retienen con fijeza. El hombre se acuerda de las cosas, y no de las especies que corresponden a las cosas y sirven para que éstas sean conocidas: porque el objeto primario del conocimiento humano son las cosas; y el secundario las especies, que sólo tienen razón de ser en cuanto medios para el conocimiento de las cosas.

La reminiscencia supone que se ha olvidado algo; y es la facultad que de nuevo trae al conocimiento eso que estaba olvidado. Sin embargo, el olvido de lo ya percibido y conservado en la memoria, que trae de nuevo al conocimiento la reminiscencia, no puede ser total, si ha de tener lugar el recuerdo: porque si todo se borrara, no se recordaría nada. Para el recuerdo, la facultad es movida por ciertas impresiones que sirven para llegar a la misma impresión que se trata de renovar. Estas impresiones, medios de la reminiscencia, son semejantes, próximas o contrarias a las que ellas recuerdan. Las cosas transcurridas hace largo tiempo se recuerdan más fácilmente que las pasadas ha poco: porque los movimientos correspondientes a aquéllas son más fuertes y firmes que los de éstas. El orden en el exponer las cosas, tanto aquel con que las cosas acontecieron, como aquel con que las dispuso la mente, ayuda mucho para recordarlas fácilmente.

Es, también, medio eficaz para el recuerdo la meditación atenta y frecuente. La reminiscencia es la potencia: «ex qua cum motibus et impresionibus servatis, unusquisque movetur ad ultimum motum qui quaerebatur» (34). Supone, pues, la reminiscencia: el alma, apta para ser movida por varios motivos, y un movimiento que permanece en el alma después del olvido, movimiento que excita a investigar lo ya olvidado. La causa principal de la facilidad en el recuerdo es la frecuente meditación. Los niños y los ancianos poseen escasa memoria y poca reminiscencia porque sus cerebros tienen en gran cantidad un humor grueso.

En cuanto a la Moral, Cardillo, completando la doctrina de Aristóteles con las enseñanzas de algunos otros filósofos gentiles, como Cicerón, y, sobre todo, con las de los moralistas cristianos, expone la doctrina peripatética sobre la Filosofía de las costumbres, sus partes, el orden en que deben desarrollarse... Así: respecto a la Ética, sintetiza la doctrina del Estagirita sobre el bien supremo, las facultades naturales, los afectos y pasiones, y las virtudes y vicios morales; en cuanto a la Económica, resume la doctrina aristotélica sobre el padre de familia y el modo de constituir y gobernar ésta, tanto respecto a las personas: la mujer, los hijos y los criados, como respecto a las cosas y los bienes, indicando, también, los deberes de la mujer, los hijos y los criados dentro de la familia; y, en cuanto a la Política, define y señala el fin de la sociedad política, reduce a seis sus formas (tres justas y tres injustas), señala como la mejor de todas ellas la monarquía, y expone cual deben ser los ciudadanos para ser buenos en cuanto tales, y qué es lo que pertenece a los magistrados o gobernantes.

* * *

Como obra perteneciente a la Historia de la Filosofía puede calificarse la *Apologia Aristotelis adversus eos, qui aiunt sensisse animam cum corpore extingui,* aunque, como luego veremos, Cardillo procura, tambien, vindicar al Estagirita en otros puntos distintos de éste de la inmortalidad del alma humana.

En el prefacio de la obra dice Cardillo (35) que, al escribirla, trató de curar la locura de los que, creyendo que nada del hombre sobrevive a la muerte, piensan que esta desacertada sentencia agradó al

(34) Folio 29 v., Op. y ed. cits.

(35) Manejo el ejemplar de la *Apología* de la edición de Alcalá de 1560 que guarda la Biblioteca Nacional de Madrid con la signatura: R-22.811.

Estagirita. Propónese nuestro Autor demostrar que Aristóteles dejó consignado en sus escritos, de modo claro y manifiesto, que el alma humana es inmortal. Las pruebas que Cardillo aduce en pro de su tesis pueden clasificarse en pruebas indiciarias, pruebas indirectas y testimonios directos.

Pruebas indiciarias de la inmortalidad del alma según Aristóteles.

Solón, Tales, Sócrates, Platón y otros muchos filósofos gentiles defendieron la inmortalidad del alma humana. ¿Será Aristóteles inferior a ellos? No, ciertamente. Luego tampoco debió dejar de conocer y defender la inmortalidad del alma racional.

Pero se opondrá, con Alejandro de Afrodisia, que Aristóteles nada dijo en favor de la inmortalidad del alma, y que al no estudiar esta cuestión cuando trata extensamente de otras muchas materias filosóficas, da motivo para pensar que, por lo menos, dudó de la inmortalidad del alma humana. Mas estas conjeturas fundadas solamente en motivos negativos, no pueden convencer a ninguna persona sensata, máxime cuando autores tan serios y dignos de crédito como Alejandro de Afrodisia, cuales son Temistio, Filopono, Ammonio, Simplicio y Magentino, creen que el Estagirita defendió que el alma humana vive después de la muerte del cuerpo. Algunos varones sapientísimos aseguran que Aristóteles escribió un tratado sobre la inmortalidad del alma humana; tratado que, como otros del Filósofo, se ha perdido. Mas, aunque no fuera así, y aunque Aristóteles nada hubiera dicho sobre la inmortalidad del alma, lógicamente no podía inferirse de aquí que opinara en contra de esta verdad.

Es cierto que, al escribir incidentalmente de la inmortalidad del alma, usa Aristóteles voces equívocas: parece, tal vez, etc. No se ha de pensar por esto que el Estagirita duda de la inmortalidad del alma humana: porque es corriente en él el empleo de estas palabras aun tratando de cuestiones respecto a las cuales no abriga duda alguna. En Aristóteles, lo mismo que en otros filósofos, estos términos no significan duda, sino modestia.

Pruebas indirectas de la inmortalidad del alma según Aristóteles.

Si el alma humana no es cuerpo ni accidente corpóreo, sin duda, ha de ser inmortal: porque todas las cosas que se corrompen y mueren

pertenecen a uno de estos dos órdenes: o son cuerpos naturales, compuestos de materia y forma, o son accidentes que existen en otros sujetos, los cuales están sometidos a la corrupción y a la muerte. Aristóteles sostenía que el alma humana no es cuerpo ni accidente corpóreo. Luego el Estagirita defendió que el alma humana es inmortal.

Aduce Cardillo tres textos del lib. II *De anima*, en los que, a juicio del Escritor segoviano, Aristóteles enseña que el alma no es cuerpo. El más claro y apodíctico de estos textos dice así: «Corpus non erit animae actus, sed ipsa forma actus est corporis. Idcirco recte putant hi quibus anima non videtur esse corpus».

El alma humana, ¿es separable del cuerpo? Para resolver esta duda, Aristóteles establece el principio siguiente: si el alma humana posee alguna operación o afecto propio, puede separarse del cuerpo; mas si no los posee, no puede separarse de él. Claramente dice Aristóteles cuál de las operaciones del alma juzga ser propia y peculiar de ésta, y no del cuerpo: «Plurimi [se refiere a los actos del hombre] tamen sunt (non quidem omnes) quorum sine corpore nullus agere ac pati videtur posse, ut irasci, confidere, cupere, atque omnia sentire: ipsum autem intelligere maxime videtur esse proprio simile». «Ipsum corpus mentis intelligentiam adiuvat». Reconoce, también, la espiritualidad del alma humana en cuanto intelectiva el mismo Aristóteles en el lib. I de la *Física* y en el lib. I *De anima*.

Según Aristóteles, la ciencia del alma es superior a las disciplinas que versan sobre la materia, por razón del objeto de unas y otras: luego, según esto, el alma, para Aristóteles, no es cuerpo ni materia, y, consiguientemente, es inmortal.

Indica, también, Aristóteles que, para él, el alma no es material: al impugnar a Empédocles, quien creía que el alma se hacía de los elementos; al defender que el estudio del alma no corresponde a las ciencias naturales, que tienen por objeto lo material; al sostener que la fatiga se origina en el cuerpo y en el alma por motivos contrarios; al advertir que, a diferencia de lo que les ocurre a los sentidos, que se atrofian y dejan de funcionar por la intensidad de sus respectivos objetos, el entendimiento, facultad del alma, si percibe un objeto extraordinariamente inteligible, no sólo no se atrofia ni entorpece para seguir entendiendo, sino que entiende con mayor perfección; al sostener que Dios tiene cuidado y providencia de las cosas de la vida humana en la que, a veces, gozan los malos y sufren los buenos; etcétera; etc.

De la espiritualidad o inmaterialidad del alma humana colige claramente Aristóteles la inmortalidad de esta sustancia, pues, en el lib. I de la *Física*, escribe: «Nullus me credat intellectus in praesentia mentionem fecisse, nam intellectus advenire videtur homini et minime (quod in ceteris facultatibus evenit) de potentia materiae in actum deduci»; y añade: «et substantia quidem esse»; y, por lo tanto, «non corrumpi».

Textos directos de Aristóteles reconociendo la inmortalidad del alma humana.

Como lugares en los que el Estagirita enseña la inmortalidad del alma humana aduce Cardillo varios, tomados de los tratados *De anima*, *Ética a Nicómaco* y *Metafísica*. No todos estos textos prueban directamente que Aristóteles sostuviese la inmortalidad del alma humana: pues, para llegar a esta conclusión partiendo de los mismos textos Cardillo tiene que dar bastantes vueltas y ordenar no pocos raciocinios. Los textos más directos y concluyentes para el fin consabido, de los que aduce el Peripatético segoviano, son, a mi entender, los siguientes:

Hablando del entendimiento agente dice el Estagirita: «Intellectus separabilis est, et non mixtus». Si el entendimiento agente, dice Cardillo, puede existir separado de lo corporal, también el alma podrá existir separada del cuerpo: porque de lo contrario, habría que admitir el absurdo de que una facultad puede existir en sí, independientemente de la sustancia a la cual corresponde.

Tratando, asimismo, del entendimiento agente reconoce Aristóteles con toda claridad que esta potencia es inmortal: «Separatus vero, id est, solum, quod est, atque id solum est inmortale perpetuumque».

En el lib. I de la *Metafísica*, dice Aristóteles: «Omne quidem non habens materiam interire non posse, quod genus est humanorum intellectus».

También trata Cardillo de vindicar a Aristóteles en cuanto a la Providencia divina, sosteniendo que el Estagirita defendió esta verdad. Algunos varones respetables, como Teodoreto, Teófilo, Enomao, Eusebio, San Clemente de Alejandría, San Basilio y San Crisóstomo, pensaron que en este particular se equivocó Aristóteles. Otros filósofos, como Teodofrastro, Ammonio, Temistio y Alejandro de Afrodisia, juzgaron que Aristóteles defendió la Providencia divina.

Para vindicar a Aristóteles, y probar que sostuvo la existencia de la Providencia divina, Cardillo presenta, primero muchos textos tomados de distintas obras del Estagirita, y después dos argumentos fundados en principios del Filósofo.

Llega a decir el Estagirita que Dios: «universi procurationem habet»; que el divino poder: «universum continet atque regit»; etcétera, etc.

Los argumentos son los siguientes:

Enseña Aristóteles, en el cap. VIII del lib. II de la *Física*, que la naturaleza nada hace en vano, ni temeraria o inconsideradamente: luego el Estagirita ha de admitir que Dios tiene providencia de todo.

Si Aristóteles pensara que Dios no tiene providencia, sería porque, según él Estagirita, Dios quisiera tener providencia y no pudiera conseguirlo; o porque, pudiendo tener providencia, no quisiera tenerla; o porque, ni pudiera ni quisiera ser providente. No son admisibles ninguna de estas tres hipótesis. No lo es la primera: porque en muchos lugares reconoce Aristóteles que el poder divino es infinito. No lo es la segunda: porque, según Aristóteles, Dios es buenísimo y el mejor de todos los séres. Tampoco lo es la tercera: porque, como acabamos de indicar, para el Estagirita, Dios es omnipotente y óptimo. Luego se debe admitir que, según Aristóteles, Dios tiene providencia de las cosas humanas.

Termina Cardillo esta parte de la *Apología* respondiendo a los argumentos en los que se fundan los que creen que Aristóteles combatió la inmortalidad del alma.

Por último, nuestro Autor vindica brevemente a Aristóteles respecto a las opiniones de éste en cuanto a la realidad del libre albedrío en el hombre, a la existencia y unidad de Dios, y a la felicidad humana.

IV. Originalidad de ideas en Cardillo.

No se prestaba mucho la posición filosófica adoptada por Cardillo, de expositor y comentador de las doctrinas de Aristóteles, para desplegar gran originalidad en las ideas. Con todo, en las explicaciones del Catedrático complutense hay algunos puntos de vista y soluciones determinadas que no dejan de ofrecer cierta novedad comparadas con las enseñanzas corrientes a mediados del siglo XVI. He aquí varios de esos puntos:

En el *Commentarius in Aristotelis Topica*, Cardillo distingue claramente entre la Lógica y la Dialéctica: «Nam Logica est modus comparandi tractandique coeteras disciplinas, cum doceat rationem illas tractandi... Dialectica vero est facultas disserendi de quacumque re proposita probabiliter» (36).

Comentando el cap. XI del lib. I de los *Tópicos*, Cardillo niega eficacia demostrativa a la inducción: porque, como las cosas singulares en las que, por su propia naturaleza, se apoya la inducción son infinitas, no pueden recorrerse ni examinarse todas ellas. De aquí que a la enumeración de esas cosas, o se le añade al aditamento de que en las cosas no enumeradas ni examinadas ocurre lo mismo que en las que se han analizado, o no se le añade. Si añadimos tal aditamento, como éste es una mera hipótesis, puede fácilmente negarse. Si no se añade tal aditamento, cualquiera podrá rechazar la eficacia de la inducción. Luego: «nemo est tam rudis veri, qui dicat exactam atque perfectam fidem natura sua inductione fieri» (37).

Doctrina metafísica curiosa es la que Cardillo insinúa comentando el cap. IV de las *Categorías*, y que desarrolla ampliamente en el comentario al cap. II del tratado de las cinco voces de Porfirio, a saber: el concepto de ente, respecto a sus primeras divisiones, las categorías, no sólo no es unívoco, pero ni siquiera análogo, sino que es equívoco: «ens..., ut ostendi, non est totum, neque praeterea sentiendum est, ens analogum esse, ut vulgo putari video, maior enim pars dialecticorum huius temporis quoniam somniavit dixisse Aristotelem ens neque univoce neque dici equivoce, sed medio modo (nusquam enim id apud Aristotelem reperies) coeperunt dicere ens analogum esse, verum longissime absunt a veritate atque sententia Aristotelis... Est ergo ens aequivocum si ad decem praedicamenta comparatur, quemadmodum Aristoteles decimo capite elenchorum, ac sexto... testatur» (38). He aquí, ahora, cómo Cardillo desarrolla y fundamenta esta doctrina:

El ente no es género, y la sustancia y los accidentes no son especies distintas que correspondan a él.

Tampoco es el ente un todo, de suerte que los diez predicamentos sean partes del mismo. En efecto: las partes de un todo pueden ser homogéneas o heterogéneas respecto a ese todo. Homogéneas o similares, las que convienen en el nombre y en la razón o esencia, v. g.,

---

(36) Folios 1 v. y 2. Ed. cit.: Alcalá, 1559.
(37) Folio 25 v. Op. y ed. cits.
(38) Folio 58 del *Commentarius in quinque voces Porphirii*, Alcalá, 1557.

las distintas partes de la carne. Heterogéneas o disimilares las que no convienen en el nombre ni en la razón o esencia, v. g., la nariz, los labios, los huesos, etc. Los diez predicamentos no son partes, ni homogéneas, ni heterogéneas del ente. Lo primero: porque, aunque todos convienen con el ente y los unos con los otros en cuanto al nombre, pues todos se dicen entes, no convienen con el ente, ni entre sí los unos con los otros, en cuanto a la razón específica, pues la esencia de la sustancia es diversa de la del accidente, etc. Lo segundo: porque, aunque los diez predicamentos tienen diferente naturaleza específica y diversa definición, poseen el mismo nombre: a todos ellos se les lláma séres, entes. Luego los predicamentos no son partes del ente. Luego el ente no es un todo. Luego el ente no es concepto análogo.

La analogía, cuando existe en las cosas, está en la vista, en la mente y en el alma; pero lo que es, el ente, se compara y refiere sólo a la sustancia y a los accidentes: luego lo que es, el ente, no puede ser análogo, ni nadie hallará que Aristóteles enseñe la analogía del ente.

El ente se divide en diez géneros supremos o categorías como lo equívoco en lo equívoco, o como el nombre en lo significado. Es necesario que los predicamentos tengan entre sí alguna razón común; pero no tienen la razón común de las distintas especies o formas de un mismo género, ni de distintas partes de un mismo todo: luego no queda otra razón común entre los diez predicamentos que la de lo ambiguo o nombre equívoco respecto a sus significados.

Aristóteles enseña que el ente, respecto a los predicamentos, es concepto equívoco en los caps. VI y X de los *Elencos* y en el cap. VI de los *Tópicos*.

El ente no es concepto equívoco *simpliciter*, porque entonces no podría ser objeto de una ciencia: la Primera Filosofía o Metafísica. El ente es equívoco «ab uno atque ad unum», es decir, refiriéndose todos los predicamentos a uno de ellos: los accidentes a la sustancia.

En el comentario al cap. IX del lib. I *De coelo*, Cardillo formula esta cuestión: «Utrum carere materia, causa sit, cur non sint plura individua in eadem specie» (39). Para contestar, recuerda Cardillo que, en el comentario al tratado de las cinco voces de Porfirio, sostuvo que el principio de individualización es la materia signada por la cantidad. De aquí que lo que no tiene materia, carece de principio que le individualice; y, por consiguiente, dentro de la especie a la que

(39) Folio 36 del *Commentarius in quatuor libros Aristotelis de coelo*, Alcalá, 1576.

ese sér pertenece no puede haber más que un solo individuo. Pero el carecer de materia, que es una privación, no puede ser la causa principal de que en una especie determinada no haya más que un solo individuo. La verdadera causa de que una especie no tenga materia que la individualice, y de que en ella sólo pueda haber un individuo, es la naturaleza intrínseca de tal especie, que, por su propio sér, es incapaz de comunicarse a varios individuos. El carecer de materia es mera condición *sine qua non*, pero no causa, de que en esa especie no pueda haber más que un individuo.

Comentando el cap. III del lib. II *De ortu atque interitu*, pregunta Cardillo: «Utrum contrariae qualitates simul esse possint» (40); y, respondiendo a esta cuestión, escribe: «Nos tamen sic asserimus: contraria simul in eodem re esse possunt, ita ut in eadem re simul sit calor et frigus» (41). La razón que para sostener esta tesis sirve de apoyo principal a Cardillo es indirecta: Si las cualidades contrarias no pudieran coexistir simultáneamente en el mismo sujeto, se incurriría en el absurdo de suponer que la naturaleza obra por el mal: pues la acción de la naturaleza en algunos sujetos tendería, no a conservarles o a producir algo semejante a ellos, sino buscando directamente la corrupción y la destrucción. Lo mismo demuestra la existencia de cuerpos templados, en los que coexisten el calor y el frío. Las cualidades contrarias pueden coexistir en el mismo sujeto hasta llegar al grado extremo que las limita: «solum in gradibus explentibus summam latitudinem» (42).

V. Juicio sobre los trabajos filosóficos de Cardillo.

Que en las obras de Cardillo de Villalpando hay defectos filosóficos en cuanto a detalles de método y de doctrina, no es posible negarlo.

Cardillo, a veces, presenta las ideas con bastante desorden, como acontece en la *Apología Aristotelis*. Otras veces es incompleto en el plan de sus trabajos: en la misma *Apología*, por ejemplo, para demostrar que, según el Estagirita, el alma humana es separable del cuerpo, dice, con mucho acierto, que es necesario que ella no sea cuerpo ni

(40) Folio 54 del *Commentarius in duos libros Aristotelis de ortu atque interitu*, Alcalá, 1569.
(41) Op., ed. y loc. cits.
(42) Op., ed. y loc. cits.

accidente corporal. Prueba con detención que, según Aristóteles, el alma no es sustancia corporal; pero se olvida y ni siquiera intenta demostrar que, según el Estagirita, tampoco es accidente corporal. En la propia *Apología*, con buen acuerdo y para que el examen de la cuestión sea completo, después de procurar demostrar que Aristóteles defiende la inmortalidad del alma humana, contesta a las razones con que algunos defienden que el Estagirita sostuvo la opinión contraria; pero, a continuación, pasa a otro asunto. Al sostener que el Estagirita defendió la universalidad de la Providencia divina se olvida de las razones de los que piensan que en este extremo erró el Filósofo; y ni siquiera intenta responderlas. Se apasiona por Aristóteles, a quien, en carta dirigida desde Salamanca el 9 de julio de 1553, a Juan Ginés de Sepúlveda, llega a llamar: «Perfectum naturae specimen atque exemplar» (43), incluso en puntos de detalle; y así, examinando, al final del comentario al cap. V del lib. VIII de la *Física*, la respuesta, harto oscura, del Estagirita a la cuestión de si quitada al sér que se mueve a sí mismo una de sus partes, aunque no sean continuas, y permaneciendo las otras, podría seguir efectuándose el movimiento, reconoce que la respuesta de Aristóteles es oscura; pero añade que si hay en ella este defecto es porque: «rei de qua agitur et methodus rem tractandi, non aliud interdum patiuntur» (44).

El deseo de vindicar a Aristóteles y de bautizarle en cuanto atañe a su doctrina filosófica, hace que Cardillo sutilice y estire tanto las palabras del Estagirita que, a veces, necesita desarrollar tesis enteras para que, al fin de innumerables vueltas, el Filósofo diga lo que su Apologista desea que diga; y ni aún así logra éste su intento en muchas ocasiones. Otras veces, Cardillo cree que Aristóteles enseña verdades de la Filosofía Cristiana donde, al parecer, y a mi juicio, no hay tales enseñanzas, como acontece al querer concluir nuestro Autor la inmortalidad del alma humana de estas palabras del Estagirita: «Quare corpus naturale particeps vitae substantiae est, et ita substantia, ut compositum»; y al aducir el siguiente texto del tratado *De coelo* para justificar su opinión de que Aristóteles defendió la universalidad de la Providencia divina: «Finis universi coeli, ac finis is, quis tempus totum infinitumque continet, sempiternitas est, a semper essendo apellatione sumta, inmortalis sane atque divina. Unde et

(43) Página 273 t. III de las obras de Sepúlveda, Madrid, 1780.
(44) Folio 94 v. del *Commentarius in octo libros Physicorum Aristotelis*, Alcalá, 1567.

ceteris omnibus aliis exactius, aliis offuscatius esse vivereque dependet».

Respecto a los defectos característicos de la Escolástica decadente, aunque Cardillo los censura y recrimina con acritud, sobre todo en el prefacio del comentario al tratado de las *Categorías*, y aunque el Obispo Nogueras, escribiendo desde Venecia en febrero de 1564 al Secretario Gonzalo Pérez, dice que Cardillo: «velut alter Hercules, profligatis sophistarum monstris, universam Philosophiam a barbariae vindicaret, et nostris, id est Hispanis hominibus veram ac germanam eius notionem ob oculos poneret» (45): «Gratular Hispaniae communi patriae, quia eum nobis hominem procrearit, qui eam labem, quam ab iis suscepimus, qui nos Barbaros vocarunt, sic deleat» (46), lo cierto es que, según nota Don Adolfo Bonilla, Cardillo otorgó «muchas concesiones al método antiguo» (47).

También en el fondo de la doctrina de Cardillo hay errores y defectos; y no sólo en orden a las ciencias naturales y fisiológicas, como el admitir y tratar de explicar el que, a veces, caen ranas con la lluvia (48); y el afirmar que lo principal del órgano del oído es: «Humore quodam aëre insito et connaturali intra aurem recondito qui membrana quadam tenui cuigitur» (49), sino, también, en materias estrictamente filosóficas, como evidentemente ocurre cuando trata de la inducción. Nadie que conozca el fundamento de la inducción puede decir, como, según hemos visto, lo hace Cardillo, que es mera hipótesis y sin motivo suficiente el suponer que en los casos singulares no enumerados ni examinados en la inducción incompleta, ocurrirá lo mismo que en los casos analizados.

Pero, junto a estos defectos, que indudablemente afean la labor filosófica de Cardillo, ¡cuántos méritos y buenas cualidades hay en ella!

En punto al estilo con que Cardillo expuso en latín la Filosofía de Aristóteles, nuestro Autor mereció que el Br. Iglesias escribiera.

---

(45) Folio 19 v., aunque sin numeración, como los demás preliminares, de las *Disputationes adversus protestationem triginta quatuor haereticorum Augustanae confessioni*, Venecia, 1554. Ejemplar de la Biblioteca Nacional. Signatura: 3-59153.

(46) Loc., op. y ed. cits., fol. 22 r.

(47) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, cap. IV, pág. 369. Ed. cit.

(48) Folio 10, *Interrogationes naturales, morales et mathematicae*, Alcalá, 1573.

(49) Obra y edición últimamente citadas, fol. 20 v.

«Desine Cardillium studiis meliora sequutum,
Iungere Aristotelem cum Cicerone simul» (50);

y que el Dr. Pedro Martínez, dijera: «visus mihi est summas illos antiquiores Philosophos orationis elegantia, si non superasse, aequasse tamen» (51).

Del conocimiento que Cardillo revela de las obras y doctrinas de Aristóteles, no es menester hablar. Dudo mucho que nadie le aventajara en esto en todo el siglo XVI. Como comentarista y expositor de Filósofo, puede decirse que Cardillo realizó el ideal del comentador del Maestro griego que trazó la pluma del propio Catedrático complutense cuando escribió: «qui Aristotelem suscipit interpretandum minime a profunda illa vi et acumine Aristotelici ingenii absit. Oportet deinde non esse ignarum consuetudinis ac moris Aristotelis in philosophando, postremo opus est ut iudicio sit integro, aequo animo, non ut sunt plaerique corrupto atque iniquo, ne in priorem partem rapiat quae sunt ab Aristotele optime scripta. Nam saepe numero Aristoteles hanc animum cupit lectori» (52).

Porque Cardillo llenó tan cumplidamente el ideal del buen comentarista de Aristóteles, los contemporáneos del Catedrático de Alcalá le encomiaron hasta lo sumo: «Sed tu, decía a nuestro Autor Juan Cerda, indefesso labore, ingenio incomparabili, singularique tua eruditione effecisti, ut neque Delium somniare, neque Aristoteli desiderare in ipso interpretando, necesse habeamus» (53). El Dr. Jerónimo de Torres le decía también:

«Dogmata quae caecis, densisque abstrussa tenebris
involvit quondam clarus Aristoteles,
clara tua fiunt Gaspar clarissime luce
quique erat obscurus clarus Aristoteles» (54).

En cuanto al número de los tratados aristotélicos que explicó y comentó, Cardillo no fué superado por ningún otro peripatético espa-

(50) Epigrama al comienzo de la *Summa summularum*, Alcalá, 1563, fol. 5 v. aunque sin numeración, como preliminar.

(51) *Tractatus de inmortalitate animorum*, pág. 483 de la ed. de los comentarios a los tres libros *De anima*, de Aristóteles. Sigüenza, 1575.

(52) *Commentarius in categorias Aristotelis*, Alcalá, 1558, q. V del preámbulo, fols. 9 v. y 10 r.

(53) *Commentarius in octo libros physicorum Aristotelis*, Alcalá, 1567, fol. 3 r. sin numeración, como los demás preliminares.

(54) Op., loc. y ed. cits.

ñol del siglo XVI. Fué, pues, el comentador por antonomasia que entre nosotros tuvo el Filósofo en esta época.

Respecto a la originalidad de ideas, ya hemos visto que, aunque Cardillo no sea filósofo de doctrinas extraordinariamente nuevas y originales, tampoco carece de alguna novedad en ciertos puntos.

Otro de los grandes méritos de la labor filosófica de Cardillo fué su eficacia, no sólo en las lecturas y explicaciones de cátedra, para dar a conocer con ellas la doctrina del Estagirita, sino como autor del texto de Dialéctica que formó en esta disciplina a innumerables generaciones que acudían a instruirse en la Universidad Complutense.

Con harta razón pudo decir, por todo ello, Don Adolfo Bonilla que Cardillo: «es sin disputa, el más conspicuo de los representantes del neo-aristotelismo español del siglo XVI» (55).

De los filósofos españoles de la décimasexta centuria, Cardillo cita, en el comentario a las *Categorías*, a Juan Luis Vives, de quien habla con gran encomio y alabanza. También se ocupa de otros filósofos hispanos de la misma época para refutar sus opiniones, como de Hernando Alonso de Herrera, a fin de combatir la característica doctrina de éste: las palabras no son cantidades; y del protomédico de Don Felipe II, Francisco Vallés, para vindicar al Estagirita de los ataques del Doctor de Covarrubias. Era, pues, Cardillo hombre que, a pesar de su predilección por Aristóteles, no consideraba estancada la ciencia, sino que, respecto a las doctrinas filosóficas, estaba al día.

En resumen: Cardillo de Villalpando como filósofo peripatético, mereció: el elogio que de él hizo otro insigne aristotélico español de esta misma centuria, Juan Ginés de Sepúlveda, cuando le dijo que era varón de «magno ingenio, et egregia doctrinae Aristotelicae cognitione» (56); que Antonio Torre le llamara: «Gasparus aeterni doctique voluminis auctor» (57); y que Simón de Cuña le aclamara, porque: «Iure igitur miris celebrat te laudibus orbis» (58).

---

(55) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, cap. IV, pág. 369. Ed. cit.

(56) Epístola a Cardillo, fechada en Córdoba el 10 de abril de 1552, XVII del V de los *Epistolarum libri VII* de Sepúlveda. Tomo III de las obras de éste publicadas por la Real Academia de la Historia, Madrid, 1780, página 269.

(57) Principio de los versos latinos que van al comienzo del *Commentarius in categorias Aristotelis*, Alcalá, 1558, Fol. 4 v.

(58) Final del epigrama que va al principio del *Commentarius in duos libros Aristotelis de ortu atque interitu*, Alcalá, 1569. Fol. v. sin numeración.

CAPÍTULO V.

JUAN BAUTISTA MONLLOR.

I. Noticia biográfica.

Juan Bautista Monllor nació en Bocayrente, de Arzobispado de Valencia, en fecha que yo ignoro, porque la omiten cuantos libros se ocupan de este filósofo y yo he consultado (1). Estudió en Valencia, graduándose de Doctor en las facultades de Artes y Teología. Después explicó Filosofía en la Universidad de Valencia y se dedicó con ahinco a estudios escriturarios. Don Gregorio Gallo, primer Obispo de Orihuela y anteriormente Catedrático de Biblia en la Universidad de Salamanca, procuró llevar a Monllor a su cabildo; y, a la muerte de Don Cosme Palma de Fontes, Don Felipe II, en el año 1569, hizo a Monllor Canónigo de la Catedral Oriolanense. Más tarde ascendió a la dignidad de Maestrescuela de la propia Iglesia.

Monllor fué peritísimo, no sólo en Filosofía y en Teología, sino, también, en Humanidades y en Matemáticas, según atestigua su discípulo Pedro Juan Núñez (2); y tan estudioso que se cuenta el dicho Don Juan Bautista de Cardona, Obispo de Tortosa, según el cual Monllor se alimentaba, no de viandas, sino del estudio.

---

(1) No sé de otros estudios sobre Monllor que los párrafos que le dedican varios trabajos bibliográficos, como la *Bibliotheca hispana nova* de Nicolás Antonio, t. I, Madrid, 1783, pág. 651; la *Biblioteca valentina compuesta por el R. P. M. Fr. Josef Rodríguez*, Valencia, 1747, págs. 242 y 243; *Escritores del Reino de Valencia... por Vicente Ximeno*, Valencia, 1747, págs. 151 y 152; etc., etc.

(2) «Cui culpae affinis non est noster Monlorius, qui cum Mathematicarum peritissimus et aliarum artium et linguarum sit» *(De studio philosophico*, cap. I, págs. 21 y 22 de la edición apud Joannem Diehorst. Lugduni Batavorum, 1621).

II. Obras y doctrinas filosóficas de Monllor. El Opúsculo «De Entelechia quaestio».

Los libros que publicó Monllor se refieren todos a la Filosofía. Por esto me voy a ocupar de los pormenores bibliográficos a la vez que doy cuenta de las doctrinas filosóficas contenidas en dichos tratados.

En el año 1569 salieron a luz en un volumen, impreso en la tipografía de Pedro de Huete, establecida en la plaza de la Hierba de Valencia, los tres trados siguientes: Paraphrasis et scholia in duos libros Priorum Analyticorum Aristotelis, vel de Ratiocinatione... Accesserunt duo libelli eiusdem auctoris [de Monllor], unus de nomine Entelechia, alter de universis quod in rebus constent sine mentis opera (3), que Monllor dedicó al Obispo de Orihuela Don Gregorio Gallo, de quien hace un gran elogio en cuanto orador, hombre de letras y teólogo.

Comienza Monllor la paráfrasis de los *Analíticos* con una interesantísima epístola al cándido lector. En ella expone la génesis de la obra, que es la siguiente:

Para contrarrestar las causas que hacían que no se expusieran en las cátedras de Filosofía con toda la extensión que merecen los libros *Analíticos* de Aristóteles, Monllor se propone componer una paráfrasis de este tratado, en la cual se expliquen separadamente cada una de las palabras del Estagirita, de suerte que lo que éste expresó breve y oscuramente, quede declarado con mayor amplitud y, sobre todo, con entera claridad; a fin de que los estudiosos comprendan fácilmente el lenguaje y la doctrina del Filósofo sin dejar nada que no entiendan bien. En sus lecciones de cátedra había expuesto Monllor cómo habían de tener estas cualidades las paráfrasis de Aristóteles, y cómo escaseaban los trabajos que reunieran tales requisitos, si es que alguno existía. Los discípulos de Monllor rogaron a éste hiciera él tal paráfrasis, que tantos trabajos había de evitar a los estudiantes. Rehusólo Monllor al principio, juzgando que éste era un trabajo superior a sus fuerzas, máxime cuando tanto bueno se había escrito sobre los libros del Estagirita. Insistieron los discípulos, y unieron al de éstos sus ruegos varios amigos graves del

(3) Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-3-597.

Profesor valenciano, diciendo a éste que era inicuo el que habiendo dedicado bastantes años a la enseñanza de la Filosofía, no dejara algún fruto provechoso a la posteridad. Al fin, Monllor decidió acometer la empresa y parafrasear al Estagirita como él entendía debía hacerse este trabajo. Cierto es, dice, que existen muchos y buenos comentarios sobre los libros aristotélicos; pero también es cierto que ninguno de ellos deshace todas las dudas que ofrecen estos tratados. En cambio, asegura Monllor: «ego vero paraphrasim et ea quidem ita verbis Aristotelis adhaerentem, ut singulis suam adferat lucem» (4).

Y, entre las versiones latinas de Aristóteles entonces en uso, ¿cuál había de preferir Monllor para componer sobre ella la paráfrasis que proyectaba? Las antiguas de Boecio y de Argirópolo, aunque bastante fieles, son rudas, y, por esto, se las había expulsado de la Universidad de Valencia: «ubi maxime viget, semperque vigevit elegantia Latini sermonis», según decía Monllor (5). Otras traducciones más recientes tienen el latín más cuidado y correcto, pero son menos fieles. La versión de Perión es falsa en varios lugares; y parece que trata, más que de interpretar rectamente las palabras de Aristóteles, de escribir en latín elegante. Después de Perión tradujo los *Analíticos* Fermín Durio; pero incurrió en un defecto muy principal: decir en latín de varios modos lo que Aristóteles expresa en griego con uno solo. Como no había, por consiguiente, ninguna versión latina de los *Analíticos* que satisficiera plenamente a Monllor, se decidió éste a hacer él la traducción, para acomodar a ella la paráfrasis.

Qué fuera lo que procuró ante todo Monllor al traducir a Atistóteles, lo dice él mismo: «in primis curavi, ut sententiam Aristotelis fideliter et perspicue redderem quaesitis ad eam rem verbis propriis et ex arte accommodatis» (6).

Además de la paráfrasis del texto de Aristóteles, así traducido, Monllor agregó a su obra diversos escolios, para subrayar y advertir en ellos muchas cosas que no pueden ser notadas en las simples paráfrasis.

Todo esto lo concluyó Monllor en menos de siete meses y medio, teniendo que atender al trabajo cotidiano de la cátedra, y sin interrumpir éste en lo más mínimo.

La disposición que Monllor dió a su tratado es ésta: parte preliminar y cuerpo del comentario.

(4) Página 4. Ed. cit.
(5) Página 5. Ed. cit.
(6) Página 6. Ed. cit.

La parte preliminar está contenida en el *Praefatio*, aunque ya antes, en la epístola al lector, había tratado de dos cuestiones previas: de cómo estos libros *Analíticos* de Aristóteles son importantísimos, y verdaderos fundamentos para el estudio de otras disciplinas, hasta tal punto que ningún arte hay más acomodado a la naturaleza del hombre que el del raciocinio, sobre el que versa este tratado aristotélico, cuya ignorancia trajo a la Filosofía y a casi todas las disciplinas humanas errores y males innumerables; y de cómo, para exponer el arte de raciocinar, lo mejor es estudiar este tratado del Filósofo, obra tan perfecta, a juicio de Monllor, que excede a toda ponderación, siendo asombroso que un hombre formulara tantos y tan excelentes preceptos y tan adecuados y conformes a la razón, que será dificilísimo encontrar entre todos ellos uno siquiera que sea falso o ineficaz. Las demás obras de Aristóteles, aunque óptimas, si, por hipótesis, faltaran, podrían ser nuevamente escritas por algún otro filósofo; pero si desapareciera este tratado del Estagirita sobre el raciocinio, seguramente, no habría dialéctico alguno que le compusiera de nuevo.

En este *Praefatio* trata brevemente Monllor puntos que podemos calificar de preliminares: lo que son la Lógica y la Dialéctica, del título de estos libros, del lugar que les corresponde entre los tratados lógicos del Estagirita, del género de los libros de éste, en el cual se hallan incluídos los *Analíticos;* y de la división de este tratado.

La doctrina de estas cuestiones preliminares del *Praefatio* es la corriente. Lo más personal de Monllor que contiene esta parte preliminar está, a mi juicio: en la definición de la Lógica: «ars quae docet rationem definiendi, dividendi et argumentandi et quaecumque quae ad disserendum sunt necessaria» (7); y en lo exactamente que precisa la categoría a que pertenece la Lógica dentro de las disciplinas intelectuales: «Concludendum igitur est tandem, Logicam non esse scientiam contemplationis, neque practicam seu actionis, sed artem effectionis» (8); y, sobre todo, en la razón que da para explicar por qué a estos libros *Analíticos* se les llama generalmente *de resolutione*, cuando, por tratarse en ellos del raciocinio, parece que más propiamente debieran llamarse de *compositione*.

Alejandro de Afrodisia, Filipono, Magentino y casi todos los intérpretes de Aristóteles piensan que este nombre *de resolutione* le toman los libros susodichos de la sección 3.ª del lib. I, en la que el Estagirita estudia la resolución o división del raciocinio en sus

(7) Página 17. Ed. cit.
(8) Página 22. Ed. cit.

partes y figuras. Otros, como Nicolás Gronquio, opinan que el título *de resolutione* corresponde propiamente a los dos libros segundos de los *Analíticos*, en los cuales se explica lo que es la demostración; la cual implica resolución, aunque no se produzca mediante resoluciones, sino por composiciones; y la razón es porque a la demostración precede el análisis o la resolución, como se ve en las Matemáticas. Monllor da una explicación enteramente original y propia suya de que se denominen a estos libros *de resolutione*. Así como el tratado de la demostración se llama analítico porque en él se enseña cómo, propuesto un teorema cualquiera, se han de tomar los principios adecuados para demostrarle, y por esto puede denominarse a esta parte resolución demostrativa o de los principios, del mismo modo, al tratado sobre el silogismo se le llama analítico porque todo él versa sobre el modo como se ha de proceder para propuesta una conclusión cualquiera, poder establecer y disponer rectamente las proposiciones a fin de inferir de ellas tal conclusión.

Después de esta parte preliminar sigue en el tratado de Monllor el cuerpo del comentario a los libros *Analíticos*. La disposición del comentario es la siguiente: A la cabeza de cada uno de los libros del Estagirita repite Monllor lo que sobre el contenido del respectivo libro dijo en el prefacio. Luego divide el libro en secciones, y declara brevemente el contenido de cada una de ellas. Hace lo propio respecto a cada uno de los capítulos de la obra. Transcribe el texto de Aristóteles según la versión latina hecha por el propio Monllor. Debajo de este texto del Estagirita va la paráfrasis con que Monllor le ilustra. Al final de cada capítulo pone Monllor los escolios que completan sus explicaciones. Las paráfrasis las redacta nuestro Autor como si fuera Aristóteles quien hablara y explicara su propio texto; y, por esto, Monllor no cita en ellas a ningún comentarista. En los escolios, el Profesor valentino da la razón de por qué traduce de cierto modo, a veces distinto del usual y corriente, algunas palabras y frases de Aristóteles; explica con mayor amplitud que en la paráfrasis los pasajes que requieren especial aclaración; expone los diversos sentidos que admite el texto aristotélico según los varios intérpretes que ha tenido; advierte las variantes existentes entre los distintos códices en cuanto a la lectura de las voces; explica el significado que corresponde en cada lugar a los términos ambiguos...; en una palabra, hace cuanto es necesario para interpretar con fidelidad, y explicar claramente, el texto de Aristóteles. A diferencia de lo que efectúa en la paráfrasis, en los escolios Monllor cita toda clase

de autores, pues en ellos no es el Estagirita, sino el propio Monllor, quien habla.

No se puede menos de reconocer que esta disposición del tratado es adecuadísima para el fin al que se destina aquél, y que Monllor procede con todo esmero y acierto, como que no llegan a igualarle, ni menos a superarle, muchos de los modernos al publicar las que hoy se llaman, pomposamente, ediciones críticas.

Para que el lector vea por sí cómo Monllor ilustra y explica el texto aristotélico, voy a sintetizar el comentario que va al comienzo del capítulo IV del lib. I de los *Analíticos*, en el cual Aristóteles declara los dos primeros modos del silogismo de la primera figura, y demuestra la legitimidad de los mismos.

Después de verter directamente del griego a un latín claro y correcto el texto de Aristóteles, concreta Monllor lo que son las partes del raciocinio, para que, conocido esto, se entienda más fácilmente la doctrina peripatética.

Las partes del raciocinio son: unas mayores, próximas e inmediatas a él, a saber, las premisas, de las que se colige la conclusión; y otras menores, remotas y mediatas, esto es, los términos y palabras.

En los raciocinios simples, las premisas, de las que se colige la conclusión, son solamente dos: una de ellas, que se denomina proposición, es el primero de los juicios que constituyen el silogismo, y si éste concluye de modo directo encierra el término medio y el atributo de la conclusión; y otra, que se denomina asunción, es el segundo de los juicios del silogismo, y contiene el término medio y el sujeto de la conclusión. Ambos juicios o premisas, la proposición y la asunción, se designan con el nombre genérico de sumpciones.

Los términos del silogismo son tres: medio, que se toma dos veces en las sumpciones; mayor, que se compara con el medio en la proposición y es atributo de la conclusión, si ésta es directa; y menor, que se compara con el medio en la asunción y es sujeto de la conclusión. Esta consta siempre de los dos términos mayor y menor.

El por qué de todo esto es el siguiente: El silogismo tiene por fin y razón de ser probar una proposición, la cual consta necesariamente de sujeto y atributo: luego el silogismo ha de constar de dos términos, uno de los cuales sea sujeto y otro atributo de la conclusión. Pero, además, el silogismo ha de tener un término medio, que intervenga entre los términos extremos del raciocinio para mutuamente unirlos o separarlos; y, porque desempeña tal oficio, este término se deno-

mina, muy acertadamente, medio. Toda su fuerza probatoria la recibe el silogismo del término medio.

El término medio se puede relacionar con los extremos de tres modos, dando origen esta triple relación del medio con los extremos á las tres formas o figuras posibles en el silogismo. En la primera, el término medio es sujeto respecto al término mayor y atributo respecto al término menor, teniendo, por consiguiente, en esta figura verdadera razón de medio, no sólo por su naturaleza, sino, también, por su colocación intermedia entre ambos extremos. En la segunda figura el término medio es atributo respecto a ambos extremos. Finalmente, en la tercera figura el término medio es sujeto de ambos extremos.

Son muchísimas las combinaciones posibles entre las premisas dentro de estas tres figuras del silogismo, combinaciones que surgen de la distinta cantidad y cualidad de las premisas. Como cada una de éstas puede admitir seis modalidades distintas, según sus respectivas cantidad y cualidad, ya que pueden ser universal afirmativa o universal negativa, particular afirmativa o particular negativa, indefinida afirmativa o indefinida negativa, dentro de cada figura caben treinta y seis combinaciones o modos. De ellos, en la primera y en la segunda figuras son útiles y legítimos diez, e inútiles y viciosos veintiséis. Pero como las premisas indefinidas equivalen a las particulares, el total de los modos posibles en el silogismo será sesenta, de los cuales son útiles: en la primera y segunda figuras, cuatro; y en la tercera, seis; e inútiles: en la primera y segunda figuras, doce; y en la tercera, diez.

Supuestas estas nociones previas, indispensables para la inteligencia del cap. IV del lib. I de los *Analíticos*, Monllor parafrasea de este modo el texto aristotélico sobre los dos primeros modos útiles y legítimos de la primera figura.

En dichos modos el término mayor se afirma o niega de todo el término medio y de todo el término menor: pues la proposición, la asunción y la conclusión son universales.

El primer modo útil de la primera figura tiene universales y afirmativas la proposición, la asunción y la conclusión. Esta combinación es legítima y segura. Quiere decirse que de dos premisas universales y afirmativas se colige rectamente una conclusión universal y afirmativa. La base de esto se halla en el principio *dici de omni re.* Así, por ejemplo, el silogismo siguiente: todo animal es sustancia, todo hombre es animal, luego todo hombre es sustancia, se demuestra de este modo: Si la sustancia se afirma y predica de todo animal,

no hay individuo alguno comprendido en el género animal a quien no convenga el ser sustancia; pero todo hombre está incluído en la razón genérica de animal: luego es necesario que en la conclusión se afirme y predique que todo hombre es sustancia.

El segundo modo útil y legítimo de la primera figura consiste en ser la proposición universal y negativa, la asunción universal y afirmativa, y la conclusión universal y negativa. La legitimidad de este modo se demuestra por el principio *dici de nulla re*. En efecto: en el silogismo siguiente: ningún animal es piedra, todo hombre es animal, luego ningún animal es piedra, no existe ningún individuo comprendido dentro de la razón genérica animal de quien no se niegue el ser piedra; pero todo hombre es algo comprendido en el género animal: luego, evidentemente, todo hombre esto es, cualquier hombre, no es piedra.

Pero como el texto aristotélico pedía algo más que esta explicación parafrástica, Monllor agregó a ella varios escolios, que completan el comentario. He aquí los que asigna al trozo del cap. IV del lib. I de los *Analíticos*, de que estamos tratando.

En los preliminares de la paráfrasis, donde dice que las premisas o partes mayores e inmediatas del raciocinio se denominan, una proposición y otra asunción, coloca Monllor un escolio, en el cual explica todo esto del modo siguiente.

A las dos premisas las denomina Aristóteles προτασις, porque se establecen para concluir de ellas algo. Pero a cada una de las dos premisas susodichas les añadió el Estagirita una paráfrasis; y así, a la primera la denominó premisa acomodada al extremo mayor, y a la segunda, premisa acomodada al extremo menor. De aquí tomaron fundamento Alejandro de Afrodisia y otros comentadores griegos del Estagirita para llamar proposición mayor a la primera y menor a la segunda. Sin embargo, a Perión y a otros varios aficionados a la elegancia en el lenguaje, les pareció mejor llamarlas, siguiendo a Cicerón, a la primera premisa: proposición, y a la segunda: asunción, por más que Aristóteles aplica ambos nombres a las dos premisas: el de proposición a la primera y el de asunción a la segunda, aunque ni una ni otra sean propiamente la proposición mayor o la menor. Prueba esto Monllor con dos textos del Estagirita, sacados de los mismos libros I y II de los *Analíticos*. Con todo, el Filósofo de Bocayrente acepta ambos nombres, proposición y asunción, para denominar las dos premisas: porque son vocablos admitidos y usados generalmente en las escuelas; y porque no deja de existir fundamento racio-

nal para aplicarles esta denominación. En efecto: la premisa que compara el término mayor con el término medio, por dignidad y naturaleza, es anterior en el silogismo a la otra premisa: luego con fundamento se llama proposición a dicha premisa, pues se la propone en primer lugar. La segunda premisa, que compara el término menor con el término medio, tiene en el silogismo un lugar secundario respecto a la primera premisa: luego adecuadamente se la llama asunción, pues es compañera de la proposición en la función de sacar y colegir la conclusión. Pero así como ambas se denominan, con nombre común, premisas, una y otra se llaman, también, por Aristóteles sumpciones.

Dijo Monllor, en el mismo preámbulo de la paráfrasis del capítulo IV del lib. I de los *Analíticos*, que la distinta colocación del término medio en las premisas del silogismo da origen a las varias figuras de éste. A todo esto agregó el Peripatético valenciano un escolio, a fin de declarar esta doctrina explicando lo que son las figuras del silogismo. He aquí estas enseñanzas.

Alejandro de Afrodisia definió las figuras del silogismo: la colocación diversa del término medio en las dos premisas. Toda la fuerza demostrativa del silogismo está en la relación de los términos extremos con el medio, relación que se verifica en las dos premisas. Así lo indica Aristóteles en el cap. V de este mismo lib. I de los *Analíticos*. Según la distinta colocación del término medio en las premisas, resultan tres distintas especies o figuras de silogismos; y cada una de ellas contiene en sí otras tres especies de silogismos, que se llaman modos. Los modos del silogismo puédense, pues, definir: ciertas combinaciones de las premisas según la distinta cantidad y cualidad de las mismas. La demostración, el silogismo dialéctico o probable y el sofístico, son tres distintas especies del silogismo según el diverso valor probatorio del mismo.

Comentado ya el texto del cap. IV del lib. I de los *Analíticos*, de que estamos tratando, le acota Monllor con los tres escolios que a continuación extracto.

En el primero justifica por qué, al traducir al Estagirita, escribió: «necessario efficitur extremorum perfecta raciocinatio». La palabra griega συλλογισμός, esto es, silogismo o raciocinio, dice, tiene, según Aristóteles, diversas acepciones: unas veces significa la unión de las dos premisas, como acontece en el cap. XXVI del lib. I de los *Analíticos*; y otras, la conclusión solamente, como ocurre en este lugar del cap. IV del lib. I del mismo tratado, y en otros varios

pasajes. Ambas significaciones son adecuadas a la acepción propia de la palabra silogismo: porque de συλλογίζεσθαι, o sea, colegir con fundamento una cosa de otra, bien se puede denominar silogismo, tanto la unión de las premisas, pues de ellas se colige una conclusión, como esta misma conclusión, que es lo que se colige de la unión de las premisas.

En el segundo escolio, Monllor da noticia de los famosísimos versos que indican los varios modos del silogismo, explicando el origen y la significación de estos versos.

Porque es difícil retener en la memoria tantos y tan varios modos como son los posibles dentro de las tres figuras del silogismo, para facilitar este trabajo, inventaron los griegos ciertas voces que la memoria pudiera retener fácilmente; y reunieron estas palabras en tres versos:

γράμματα, εγραψε, γραφίδι, τεχνικός.

. . . .

Cada palabra expresa uno de los modos posibles del silogismo. Las cuatro vocales: α, ε, ι, ο significan: α. premisa universal afirmativa: ε, universal negativa; ι, particular afirmativa, y ο, particular negativa. La primera vocal de cada palabra indica cuál es la proposición; la segunda, cuál es la asunción; y la tercera, cuál es la conclusión. Las palabras del primer verso indican los modos de la primera figura; las del segundo, los de la segunda; y las del tercero, los de la tercera.

Algunos atribuyen la invención de estos versos y palabras a Alejandro de Afrodisia; pero se equivocan, porque, ni en los comentarios de éste, ni en los de Filipono, ni en los de Magentino, se hace mención de tales versos y palabras.

También se han indicado en versos latinos los diferentes modos del silogismo, pero usando mayor número de palabras que en los versos griegos: porque en ellos se significan, no sólo los cuatro modos perfectos de la primera figura, sino, también, los cinco modos imperfectos, que indirectamente pueden concluir de modo legítimo y que fueron indicados, dos de ellos por Aristóteles, y los tres restantes por Teofrasto y Eudemo. Todo esto lo explican los conocidísimos versos latinos:

Barbara, celarent, darii, ferio, baralipton,

. . . .

Si se comparan los vocablos y versos griegos con los latinos, se ve que aquéllos son más perfectos que éstos en cuanto que significan algo de suyo, mientras que los segundos por sí mismos no significan nada. Pero, si se examinan unos y otros en orden al fin a que todos ellos van destinados, se advierte que los versos y vocablos latinos son mucho más perfectos que los griegos. Estos últimos sólo indican la diversa composición y estructura del silogismo, mientras que los latinos expresan, además, a cuál de los modos perfectos deben reducirse los imperfectos para que la conclusión sea legítima, y cómo debe hacerse esta reducción.

La significación de las vocales en las palabras latinas es la misma que la que ellas tienen en los vocablos griegos: *a* universal afirmativa, etcétera. La primera vocal significa cuál es la proposición, etc. En las palabras latinas, donde van más de tres vocales, las que exceden de este número nada significan, y sólo se ponen a fin de que consten los versos. Las consonantes con que principian las palabras latinas indican a cuáles de los modos perfectos se han de reducir los imperfectos; y así: *baroco* se ha de reducir a *barbara*. Las consonantes: *s*, *p*, *m* y *c*, que van en medio de los vocablos latinos que indican los modos imperfectos del silogismo, expresan cómo se ha de hacer esta reducción de los modos imperfectos a los perfectos: La consonante: *s* indica que la reducción se ha de hacer *simpliciter*, convirtiendo la premisa universal en universal, y la particular en particular. La consonante: *p*, que la reducción se ha de hacer en parte tan sólo, convirtiendo la universal en particular. La consonante: *m*, que la conversión se ha de hacer precisamente en la premisa que contiene los términos que se han de convertir, sea en la proposición, sea en la asunción. La consonante: *c*, que la conversión se ha de hacer raciocinando *ad incommodum*, no por reciprocación de premisas.

En el tercer escolio, Monllor vindica a Aristóteles de las censuras que le habían dirigido Pedro Ramus y Lorenzo Valla por la doctrina que enseña en esta parte de los *Primeros Analíticos*.

Ramus, dice Monllor, sostuvo que Aristóteles afirmó infundadamente y contra razón que la legitimidad de los cuatro modos perfectos de los silogismos de la primera figura se demuestra por los principios *dici de omni re* y *dici de nulla re;* y que, a su vez, los modos imperfectos se demuestran por los cuatro perfectos. Para opinar así, apóyase Ramus en los motivos siguientes: 1.° Las definiciones, según la doctrina del mismo Aristóteles, se han de establecer, pero no se pueden demostrar: luego no cabe demostrar la definición del silo-

gismo: oración en la cual de algo que se pone y establece se sigue necesariamente otra cosa. 2.° Aristóteles no aduce ninguna razón eficaz que demuestre tal definición. 3.° La esencia del silogismo consiste en la relación de los términos extremos respecto al medio, relación que se establece y fija en las premisas. Que de esta relación se siga algo, una conclusión, no pertenece a la esencia del silogismo. Sabido es que muchas veces se definen las cosas por sus propiedades, no por sus constitutivos esenciales.

A estas observaciones de Ramus contesta Monllor que Aristóteles, al escribir los libros lógicos, se propuso enseñar el arte del raciocinio como se exponen las Matemáticas, en las cuales nada existe que no sea, o principios evidentes, o demostraciones hechas en virtud de aquellos principios. Procediendo con arreglo a este método, Aristóteles establece primeramente los principios lógicos, y después, sirviéndose de ellos, demuestra las reglas que constituyen el arte de la Lógica. Luego el Estagirita obra rectamente cuando no se contenta con afirmar que los modos inútiles de cada figura son ineptos para raciocinar rectamente, sino que da la razón y el por qué de ello. Y todo esto es mucho más necesario cuando se trata de lo que no tiene ser en la realidad de las cosas, sino sólo en nuestra mente, como acontece con los silogismos, a fin de que nadie califique esta doctrina de ficción y quimera de la fantasía.

Semejante a este reparo de Ramus a la doctrina de Aristóteles es este otro que presenta Lorenzo Valla en el lib. III de su *Dialéctica*, donde dice que ignora por qué la segunda figura del silogismo se ha de reducir a la primera, cuando ésta puede también referirse a aquélla; y que la tercera figura del silogismo es inútil. Valla ignoraba todo esto, dice Monllor, porque desconocía que el reducirse las figuras segunda y tercera a la primera no es otra cosa que ser ésta la demostración de aquéllas.

* * *

Publicó Monllor el tratadito DE ENTELECHIA QUAESTIO en el mismo volumen y como apéndice de la obra anterior: *Paraphrasis et scholia in duos libros Priorum Analyticorum Aristotelis*, impresa, como ya dije, por Pedro de Huete en Valencia en el año 1569. Aquel opúsculo ocupa las páginas 460 a la 484 del volumen susodicho (9).

(9) Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-3-597.

En la nota preliminar a la disertación, narra Monllor la historia de este opúsculo. Explicando antes de 1569 los libros aristotélicos *De anima* escribió el Profesor valenciano, para uso propio y el de sus discípulos, sobre la cuestión de *entelechia*, de la que muchos se ocupan al tratar de la definición que el Estagirita da del alma, aunque ninguno lo hace a completa satisfacción de nuestro Autor, y eso que esta es una cuestión importantísima para entender bien numerosos textos y pasajes del Filósofo. Al componer este estudio no pensó Monllor en mandarle a la imprenta, y si después le dió a las prensas como apéndice a sus comentarios sobre los *Primeros analíticos*, fué accediendo a numerosos ruegos e instancias.

La disertación *De entelechia*, a mi juicio, tiene tres partes: preámbulo, parte negativa, en la que Monllor examina los significados que se atribuyen a la palabra *entelechia*, pero que, en verdad, no corresponde a ésta; y parte positiva, en la que el Peripatético de Bocayrente declara el genuino sentido que, a su entender, corresponde a la voz *entelechia*.

En el preámbulo encarece Monllor cuán difícil y controvertido es precisar lo que significa, para Aristóteles principalmente, la voz ἐντελέχεια, que él usa al definir el alma en el cap. I del lib. II *De anima*, diciendo que el alma es *entelechia* del cuerpo natural que tiene facultad de vivir. Mucho dificultó la recta inteligencia del significado de la palabra *entelechia* Marco Tulio Cicerón, que al traducirla, en la primera de las *Quaestiones tusculanas*, le dió como significado el de moción continuada y perenne. Algunos peripatéticos, como Argirópolo..., rechazaron esta traducción: porque tomada en este sentido, la *entelechia* no tiene aplicación a la definición del alma. Pero otros, como Policiano, intentaron defender la versión ciceroniana, demostrando que el significado que según ella corresponde a la voz *entelechia* conviene, ciertamente, al alma. Monllor expone el plan que va a seguir, diciendo: «Demostrabimus primum Ciceronis interpretationem neque veram neque aptam esse; deinde ex eodem Aristo. veram trademus huius nominis significationem, quod citra ullam invidiam et arrogantiam fieri velim» (10).

En la primera de las *Quaestiones tusculanas* dice Cicerón que Aristóteles añade a los cuatro elementos o principios de los que se componen las cosas, otro que constituye la mente, y al que corresponden los actos de pensar, prever, discurrir, acordarse, amar, odiar,

(10) Página 461. Ed. cit., aunque, por errata, numeraron esta página con la cifra: 495.

etcétera; principio que, como no tenía nombre propio que le designase, fué denominado por Aristóteles con un vocablo nuevo: *entelechia;* como si dijera: todos los actos susodichos proceden de un movimiento, de una moción continuada y perenne. Esta quinta naturaleza es para Aristóteles, a juicio de Cicerón, de idéntica sustancia que los cuerpos celestes, según intenta probar Marco Tulio fundándose en varios pasajes de los libros peripatéticos. Piensa Cicerón que Aristóteles llamó *entelechia* al alma como si sólo a ella conviniera el ser movimiento o moción continua y perenne, a pesar de que el mismo Aristóteles atribuye este movimiento a las cosas que son, unas sustancias y otras accidentes.

A juicio de Monllor son muchas las razones que obligan a rechazar la interpretación que da Marco Tulio a la voz *entelechia.*

Primera. En diversos lugares (cap. I, lib. III de los *Físicos;* capítulo VII, lib. V de los *Metafísicos;* etc.) Aristóteles contrapone la *entelechia* a lo que está en potencia, dividiendo el todo a que se refiere en potencia y *entelechia:* luego consta que, para el Estagirita, *entelechia* es lo opuesto a la potencia, y que así como se dice que está en potencia lo que aun no es, pero puede ser, así se debe decir que, para el Filósofo, *entelechia* es lo que de hecho ya es. Pero este significado que evidentemente tiene la palabra *entelechia* para Aristóteles, no es el de movimiento de ninguna especie. Además, Aristóteles divide la *entelechia* en diez categorías: luego no puede significar por la palabra *entelechia* movimiento alguno, pues es imposible decir con exactitud que el movimiento, unas veces sea sustancia, otras cantidad, otras cualidad, otras relación, etc. Por otra parte, según el Estagirita, el movimiento no es algo perteneciente a todas las categorías, sino solamente a la sustancia, la cantidad, la cualidad y el lugar: luego si la *entelechia* corresponde según Aristóteles a todas las categorías, es imposible que la *entelechia* consista en el movimiento.

Segunda. En el cap. I del lib. V de la *Metafísica* enseña Aristóteles que algo puede ser de dos modos: potencia o *entelechia.* Y lo explica así: algo se dice evidente porque lo es en *entelechia* o en potencia; y que descansa, porque de hecho descansa ya, o porque puede descansar. Si, pues, aquel sér en quien existe el descanso, esto es, que descansa de hecho, se dice que descansa en *entelechia,* ¿cómo va a significar la *entelechia* movimiento o moción? El descanso y el movimiento, ¿no son términos que mutuamente repugnan y se contradicen? Además, en el cap. I del lib. II *De anima* y en otros pasajes, enseña

Aristóteles que la materia es potencia y la forma, *entelechia;* pero es imposible decir con exactitud que toda forma sea movimiento, pues aun en el supuesto de que lo fueran las formas de los séres animados, las formas de las cosas inanimadas, como las piedras, v. g., es imposible que sean movimiento.

Tercera. Si el alma fuera movimiento, sería *entelechia* segunda. Distingue Aristóteles dos géneros de *entelechia:* una primera, que es hábito y forma, como la ciencia; y otra segunda, que es acción procedente de la *entelechia* primera, como el contemplar. Aristóteles dice expresamente que el alma no es *entelechia* segunda, sino primera: luego, para el Estagirita, la *entelechia* no es movimiento o acción, sino forma quieta, y principio del movimiento. Por esto, en el capítulo II del lib. II *De anima,* define a ésta: principio por el cual primeramente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos.

Cuarta. Si el alma fuera movimiento, sin duda, sería accidente; pero Aristóteles enseña siempre que el alma es sustancia, y precisamente a la forma sustancial es a lo que el Estagirita llama *entelechia:* luego la *entelechia* no puede significar para Aristóteles movimiento o moción.

Quinta. Si la *entelechia* significara movimiento, al llamar al alma *entelechia,* Aristóteles aceptaría el parecer de Platón: el alma se mueve a sí misma, sentencia que el Estagirita impugna decididamente en el lib. I *De anima,* enseñando que el alma no puede mover ni aun a sí misma con movimiento *per sé.*

Sexta. Aristóteles enseña que el alma es inmortal en cuanto consta de aquella quinta naturaleza de que antes hablamos. Para el Estagirita sólo el alma humana es inmortal: así lo enseña en el libro II *De anima* y en el XII, cap. III de la *Metafísica.* En la definición del alma en la que dice que ésta es *entelechia,* Aristóteles se refiere a todas las almas, no sólo a las de los hombres, pues llama *entelechia* a toda forma.

Luego no es adecuado ni conforme con el sentir de Aristóteles el parecer de Marco Tulio al traducir *entelechia* por moción o movimiento. No se ha de decir por esto que Cicerón fué imperito en el griego, sino que se equivocó al leer la segunda consonante, y así tomó por una *delta* lo que era una *tau;* y, consiguientemente, leída la palabra *endelechia,* y no *entelechia,* significa ciertamente moción continuada y perenne, o, más bien, asidua. La palabra *entelechia* no es nueva ni inventada por Aristóteles, que antes que él ya la usó Platón.

Aunque no con tanto detenimiento como lo ha hecho respecto a la opinión de Marco Tulio, prueba Monllor que tampoco son aceptables las versiones que dan a la palabra *entelechia* otros autores, cuyas sentencias va a examinar.

Son muchos los que creen que *entelechia* significa perfección, aunque la concretan de diferente modo.

Filipono, en los comentarios a los libros *De anima*, dice que la *entelechia* es la causa de la unión del alma con la materia, de la perfección de ésta y de lo que contiene la materia. Pero esta interpretación, dice Monllor, no conviene a la *entelechia* siempre y en todos los casos en que Aristóteles usa tal vocablo. Si el Estagirita aplicara la voz *entelechia* únicamente a las formas sustanciales, la interpretación de Filipono sería admisible; pero Aristóteles, también aplica el término *entelechia* a las formas accidentales; y, además, divide la *entelechia* en las diez categorías.

Budeo interpreta la voz *entelechia* como comprensión y coaptación del cuerpo perfecto. Pero tampoco puede admitirse esta opinión: porque lo que se llama *entelechia*, en cuanto tal, no es coaptación ninguna.

Julio Escalígero piensa que *entelechia* es el conjunto de elementos de que está compuesta una cosa. Pero esta interpretación tiene el mismo defecto que las anteriores: que sólo es aplicable a las formas sustanciales, cuando es evidente que Aristóteles aplica, también, el término *entelechia* a las formas accidentales.

Otros dicen que *entelechia* significa la perfección adquirida mediante el movimiento. Se equivocan, igualmente: porque en el significado de la voz *entelechia* nada hay que propiamente se refiera al movimiento.

Así explicados los sentidos inexactos de la voz *entelechia*, pasa Monllor a exponer el verdadero significado que, a su juicio, tiene esta palabra.

Aristóteles divide lo que es, en potencia y acto. En muchos lugares usa el Estagirita de esta división; y de ella se sirve para resolver gran número de cuestiones. En el lib. I de la *Física* dijo Aristóteles que *entelechia* es lo que se opone a la potencia. Algo está en potencia cuando aun no posee cierta forma o perfección, pero puede poseerla. El término potencia significa algo imperfecto y que tiene aptitud para recibir una perfección que aun no posee. Luego *entelechia*, es decir, lo opuesto a la potencia, será poseer, no sólo aptitud para recibir una perfección, sino tener de hecho y en realidad esta misma perfec-

ción. *Entelechia* es, por consiguiente, lo que llena la potencia, aquello por virtud de lo cual una cosa es algo, no sólo aptitudinalmente, sino en realidad de verdad, de hecho.

Confirma Monllor que ésta es la genuina interpretación del término *entelechia* según Aristóteles: 1.° Porque en este sentido emplea el Estagirita la voz *entelechia* en muchos pasajes, como en el capítulo I del lib. III de la *Física*. 2.° Porque así interpretan la palabra *entēlechia* Temistio, Porfirio, Calcidio, etc.

En este sentido toda forma esencial se llama propiamente *entelechia*, porque es acto del sér cuya es forma. Aristóteles llama *entelechia* a la forma esencial en el lib. II de la *Física*.

La materia no es *entelechia:* porque en ella nada es en acto, ni algo definido y cierto de hecho y en realidad, sino sólo en potencia. Aristóteles llama a la materia potencia, pero no *entelechia*.

El alma se dice *entelechia* en cuanto forma y acto del cuerpo vivo, forma por la cual el cuerpo vive, tiene la esencia de cuerpo vivo. Expresamente enseña esto Aristóteles en el cap. I del lib. II *De anima:* porque, después de explicar la definición del alma, agrega: *comúnmente se dice* que el alma es la sustancia, la fuerza y la esencia del cuerpo. Por esto se define al alma *entelechia* primera de cuerpo natural que tiene potestad para vivir, esto es, forma o acto verdadero por virtud del cual el cuerpo natural tiene el sér de cuerpo natural, es decir, posee fuerza y facultad para ejecutar acciones vitales, como son nutrise, crecer, moverse y sentir. Posee el cuerpo esta facultad cuando tiene instrumentos aptos para el ejercicio de las acciones vitales; y, por esto, en la definición del alma se dice que ella es *entelechia* primera del cuerpo natural y orgánico, porque es lo mismo tener el cuerpo potencia para la vida que ser orgánico. El cuerpo orgánico es propiamente tal, y posee instrumentos aptos para las funciones vitales, cuando está unido al alma, que es *entelechia* y perfección del cuerpo, pues éste es tal por virtud del alma.

También conviene el nombre de *entelechia* a las formas accidentales: porque de toda entidad, de la sustancial y de la accidental, se dice con exactitud que son de hecho y en realidad de verdad cuando reciben la forma correspondiente.

Por consecuencia, la razón común y la definición de *entelechia*, según Monllor, es la siguiente: «id ex quo unumquodque dicitur esse revera tale, atque id quod est, vel proprium esse cuiusque rei, ut entelechia equi ex qua equus est equus, entelechia lapidis, ex qua

lapidis est lapidis, entelechia albi, ex qua album est album, ac similitar in omnibus aliis» (11).

El vocablo *entelechia* es, pues, un término metafísico: porque a esta ciencia corresponden las causas, elementos, naturalezas, etc., comunes a todas las cosas; y la *entelechia* es razón y forma correspondiente a todo sér, por la cual una cosa cualquiera es propiamente tal. Por esto trata Aristóteles de la *entelechia* en el lib. IX de la *Metafísica*, aduciendo como razón de ello que el ente se divide en potencia y *entelechia*. La ciencia del alma toma, pues, de la Metafísica el término *entelechia*.

Sabido lo que significa y lo que no significa la palabra *entelechia*, Monllor, para completar su estudio, examina las tres principales razones de los que creen, con Marco Tulio, que *entelechia* significa propiamente movimiento duradero y perenne.

Primera. Aristóteles, en el lib. III de la *Física*, define el movimiento diciendo que es *entelechia:* luego, para Aristóteles, *entelechia* significa movimiento y moción.

Cierto es que Aristóteles dice que el movimiento es *entelechia*, no porque el significado propio de esta voz sea movimiento, sino porque algo es movimiento verdadero y real en virtud de una *entelechia*, por la forma o acto propio del sér en potencia en cuanto está en potencia. En la definición del movimiento la palabra *entelechia* corresponde al género próximo de éste. Luego no puede afirmarse con fundamento que *entelechia* es el movimiento, pues es bien sabido que el género próximo conviene a más de un sér y de una especie, porque siempre son varios los incluídos en él. Luego decir, por este motivo, que el significado propio de la voz *entelechia* es el de movimiento, es tan disparatado como el asegurar que el significado propio de la palabra animal es hombre, pues el término animal entra siempre como género próximo en la definición del hombre.

Segunda. Al explicar, en el cap. I del lib. II *De anima*, la definición del alma, dice el Estagirita que si el ojo fuera animal, su alma sería la visión, ὄψις; pero ὄψις, la visión, incluye en sí y significa acción y movimiento: luego el alma, y la *entelechia* en general, significan acción y movimiento.

Esta objeción, dice Monllor, fundándose en la doctrina de Amerbrachio, supone ignorancia crasísima: porque, para Aristóteles, la palabra ὄψις no significa la acción de ver, ni movimiento alguno,

---

(11) Página 474. Ed. cit.

sino solamente potencia o facultad para ver, que se da aun en quien de hecho y en acto no ve, como en el hombre que duerme. La acción de ver en acto, la visión, la significa el Estagirita con la palabra ὅρασις.

Tercera. Para designar la misma cosa y como voces enteramente sinónimas, usa Aristóteles las palabras *entelechia* y *energía;* y Plutarco, en su tratado *De placitis philosophorum*, advierte que en la definición aristotélica del alma se ha de tomar la palabra *entelechia* por *energía;* pero *energía* significa acción y movimiento: luego el significado propio de la voz *entelechia* es, también, movimiento.

Cierto es, dice Monllor, que el significado propio de la voz *energía*, ἐνέργεια, es acción, movimiento; y cierto, también, que en varios lugares aplica Aristóteles ambas palabras, *energía* y *entelechia*, a la misma cosa; pero el significado del término *energía*, para el Estagirita no es siempre el de acción y movimiento, sino que, a veces, significa *entelechia*, esto es, forma o acto por el cual algo es en realidad de verdad. Así, al decir que alguien es caliente en *energía* se significa que es caliente en verdad, en acto; y entonces el calor es la *energía*, esto es, la *entelechia*, el acto de la cosa cálida. Para demostrar que Aristóteles usa la palabra *energía* en esta acepción, Monllor aduce y examina once textos del Estagirita, tomados de la *Metafísica*, de la *Física* y del tratado *De interpretatione*. Según esto, el movimiento se llama *energía* en cuanto se denomina *entelechia:* porque por el movimiento el sér movido se mueve de hecho y en acto. Es, pues, inexacto lo que dicen algunos, y doctos, por cierto: que el movimiento se denomina *energía* en cuanto parte del sér que mueve, y *entelechia* en cuanto es recibido en el sér movido. Esto supone el error de creer que, para el Estagirita, *energía* significa siempre la acción del agente. Aristóteles toma al término *energía* por sinónimo de acto y forma y, también, de hábito, aunque ella propiamente sea una acción o moción procedente del hábito y de la forma: porque es algo que sigue al movimiento y a la afección, como fin y término de los mismos. En este sentido, comparadas con el movimiento, todas las formas naturales y artificiales son *energías*. De aquí que se denomine *energía* a toda forma por virtud de la cual algo es tal cosa en realidad de verdad, aunque ello no sea un movimiento, sino una relación, etc. Además, en el cap. VIII del lib. IX de la *Metafísica*, Aristóteles expresa por el término *energía*, no sólo la efección o formación de algo, sino el efecto hecho o formado; y en esta acepción denomina

energía a la *entelechia* y a la cosa, en cuanto que son algo hecho y acabado.

* * *

Publicó Monllor la disertación DE UNIVERSIS COPIOSA DISPUTATIO, IN QUA PRAECIPUE DOCETUR UNIVERSA IN REBUS CONSTARE SINE MENTIS OPERA, lo mismo que la disertación *De entelechia,* a ruego de sus discípulos; y la puso como apéndice a la obra intitulada *Paraphrasis et scholia in duos libros priorum analyticorum Aristotelis,* ocupando las páginas 484 a la 552 de la primera edición: Valencia, por Pedro de Huete en 1569 (12). Este opusculito consta de un prefacio y diez capítulos.

En el prefacio pondera Monllor lo mucho que a él le cuesta defender una doctrina contraria a la general y corriente, que sostiene que los universales sólo existen en virtud de la acción del entendimiento; y dice que siendo él estudiante le enseñaron esta sentencia, entonces en uso: los universales sólo tienen ser por la acción de la mente; pero que él nunca pudo asentir a esta doctrina, porque veía claramente que en la realidad, y aun antes de que versara sobre ella la acción de la inteligencia, existían los universales. Ya formado, Monllor meditó más y más sobre esta cuestión, y siempre veía con mayor claridad lo que en un principio había columbrado; pero no se atrevía a defender públicamente la sentencia que le parecía verdadera, porque no conocía filósofo alguno de nota que la patrocinara y cuya autoridad pudiera servir de amparo a tal doctrina. Mas, buscando libros y autores, halló que sostenían el mismo parecer que a él le satisfacía Pablo Veneto, Juan Duns Escoto, Julio César Escalígero...; y entonces se decidió a defender y enseñar públicamente su opinión, aunque para hacerlo más le movió el peso de las razones que la autoridad de los escritores antes enumerados.

Aunque se ha expuesto y defendido sutilmente la misma doctrina que Monllor va a presentar, cree éste que no ha de ser inútil el volver a desarrollarla: porque en las exposiciones anteriores se habían omitido las razones más eficaces que pueden aducirse en defensa de tal sentencia, y, tampoco, se habían solucionado todas las objeciones que contra esa doctrina presentan sus adversarios. El filósofo debe ser libre; y, aunque acate en lo razonable la autoridad de los maestros que le han precedido, debe apartarse de las sentencias de éstos

(12) Como ya dije utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-3.597.

siempre que le conste que en ellas no está la verdad. Sin embargo, no se han de rechazar sin motivo, o con liviano fundamento, las enseñanzas de doctores probadísimos y de reconocido crédito. Con este criterio piensa Monllor tratar la cuestión de los universales.

El plan de la obra es el siguiente: «primum explicabo communem eorum opinionem qui universum mentis opera constituunt, et rationes quibus eam astrutuunt..., deinde docebo non fieri mentis opera, sed iam antea in rebus constare; ad extremum dissolvam omnes rationes quae adversus hanc sententiam propugnare videntur» (13).

La doctrina de los diez capítulos del tratado puede reducirse a lo siguiente:

El término: universal, que equivale a lo que en griego se denomina: το καθόλου, tiene, según Aristóteles, seis acepciones distintas; pero la que aquí le corresponde es la de una naturaleza o razón común a varios singulares. Trátase de saber si los universales son verdaderamente naturalezas comunes a los singulares; y, si lo son, cuál es la razón que en sí les corresponde, qué son en sí mismos.

La cuestión de los universales pertenece a la Metafísica o Filosofía Primera; y de suyo es muy difícil, y, también, muy necesaria para explicar los primeros principios de las cosas.

De los universales trataron los filósofos clásicos, defendiendo: Heráclito y Crátilo que no tienen existencia ni realidad, porque sólo admitían como existentes las cosas que perciben los sentidos; Platón, que existen los universales, realidades distintas de los séres singulares conocidos por los sentidos, y de naturaleza sempiterna, constante e inmutable. A estos universales los llamó Platón ideas, porque son como imágenes o ejemplares a cuya semejanza son hechos los individuos singulares. Solamente los universales o ideas son, para Platón, los objetos ciertos sobre los cuales versan la ciencia y la demostración. Según Platón, estas ideas universales son necesarias para la formación de las cosas: porque siendo por sí la materia absolutamente informe, es necesario que exista alguna forma que imprima en ella una semejanza; y esta forma es la idea. Aristóteles rechazó esta teoría platónica sobre los universales; y sostuvo: que no existen solamente los séres singulares, caducos y mutables (sentencia de Heráclito); que tampoco existen las ideas o sustancias universales abstraídas e independientes de los séres singulares (teoría platónica), sino que en las cosas individuales hay algo perpetuo, constante e inmutable,

(13) Página 490. Ed. cit.

que es objeto de la ciencia; y que esto perpetuo e inmutable que existe en los séres individuales y singulares, eso es el universal: uno existiendo en muchos, aunque no separado de ellos, ni con realidad distinta de la de los mismos séres individuales y singulares.

Tres razones pueden demostrar la existencia de lo universal en el sentido expuesto:

Primera. Si no existieran más que los séres sensibles y singulares, no habría ciencia: porque en cualquiera orden o especie, los singulares son tantos que se pueden decir infinitos, y lo infinito no puede ser recorrido por ciencia humana alguna; y porque, si no existiera más que lo singular y sensible, no habría ciencia, que no es conocimiento sensible. Es indudable que existe la ciencia: porque los hombres la apetecen con apetito natural, y la naturaleza no da un apetito vano y que nunca pueda quedar satisfecho; y porque consta de hecho que hay demostraciones que producen conocimiento científico, v. g., las de las Matemáticas. Luego existen los universales, objeto de la ciencia.

Segunda. Si sólo existieran los séres singulares y nada común hubiera entre ellos, nada podría ser definido, porque lo singular no puede ser definido de modo primario y *per se*. En efecto: la definición versa solamente sobre lo que es perpetuo, y debe convenir siempre al definido de un mismo modo: luego los singulares, que no son fijos ni perpetuos, no pueden ser definidos. Se define *per se* lo que conviene sólo al definido, y no a otra cosa cualquiera; pero ninguna definición puede convenir a un solo sér, porque aunque no hubiera más que un solo sér de esa especie, podría haber más, y entonces necesariamente habría de convenirles a todos ellos la definición: luego lo singular no puede ser definido de modo primario y *per se*. Es necesario que algo pueda ser definido de modo necesario y *per se*, es decir, la definición es necesaria: porque siendo la definición la explicación de la esencia de las cosas, si es definición esencial, o de sus propiedades, si es descripción, como es indudable que las cosas tienen esencia y propiedades, es necesario, también, que tengan definiciones y descripciones. Luego es necesario que exista lo universal, pues existen definiciones.

Tercera. Consta y es indudable que con un solo nombre significamos una razón común a muchos individuos singulares, v. g., hombre, caballo, el imán atrae al hierro, etc.: luego consta y es indudable la existencia del universal.

Para poder examinar ahora si el universal es efecto de la mente,

Monllor trata de las facultades cognoscitivas del hombre y, especialmente, del entendimiento.

En nosotros hay dos facultades cognoscitivas: la mente, esto es, el entendimiento, y los sentidos. Aquella mucho más noble y excelente que éstos, aunque los sentidos precedan al entendimiento según el orden natural de verificarse el conocimiento humano.

Según dice Aristóteles, en el cap. XII del lib. II *De anima*, el sentido es aquello que tiene potestad para recibir las especies sensibles sin materia, de modo semejante al de la cera, que recibe la imagen del sello, pero sin recibir el hierro o el oro de que está hecho el sello. Así, pues, el sentido no recibe la sustancia de los objetos sensibles, sino únicamente los accidentes de los mismos.

En el hombre hay sentidos externos e internos. Los sentidos externos son los cinco consabidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto.

Lo que perciben los sentidos se llama objeto sensible. Estos lo son: *per se*, si por sí mismos mueven a los sentidos a su percepción; y *per accidens*, si no tienen tal virtualidad. Unos y otros pueden ser propios respecto a un sentido determinado, o comunes a varios sentidos.

La sensación se verifica en cuanto que se presentan los objetos sensibles a los sentidos e imprimen en ellos ciertas imágenes suyas, de los objetos, mediante las cuales el sentido correspondiente conoce la cosa cuya es la imagen.

Sobre el número de los sentidos internos discuten mucho los filósofos. Para nuestro propósito interesan dos de ellos: el sentido común y la imaginación.

El sentido común, que, según unos, tiene por órgano y sede el corazón, y, según otros, los ventrículos anteriores del cerebro, reúne en sí las especies sensibles recibidas por los sentidos externos. Tiene el sentido común dos oficios principales: percibir las sensaciones de los sentidos externos, y distinguir unas de otras estas sensaciones.

A la imaginación o fantasía van desde el sentido común las especies sensibles de los sentidos externos; y así ella conoce los objetos sensibles aun hallándose éstos ausentes o habiendo desaparecido.

La mente o el entendimiento comprende, según Aristóteles, el entendimiento posible o pasible y el entendimiento agente.

El entendimiento posible o en potencia es la facultad del alma racional que puede conocerlo todo, aun las naturalezas comunes o esencias de las cosas. Es simple, impasible, no está mezclado con el cuerpo, sino separado de él; es incorporal, en cuanto que para obrar

no usa de ningún instrumento corpóreo; y de suyo no tiene impresas especies de ningún género, pero puede recibirlas todas, y por esto se llama posible.

No poseyendo por sí especie alguna el entendimiento posible, como, por otra parte, nada puede entender sin especie, es necesario que reciba de otra facultad la especie merced a la cual conoce. El entendimiento posible no puede recibir las especies inteligibles, ni directamente de las cosas sensibles, ni de los sentidos; ha de haber, pues, otra facultad por virtud de la cual las cosas singulares y sensibles se hagan inteligibles en acto, facultad que suministra al entendimiento posible las especies que éste necesita para entender y así pasar de la potencia al acto. Pues bien, la facultad que hace todo esto es el entendimiento agente, que se define: facultad del alma intelectiva, por virtud de la cual lo que es inteligible en potencia se torna inteligible en acto.

Para explicar cómo se verifica todo esto hay que presuponer tres postulados: 1.° Nuestro entendimiento no conoce directamente y *per se* los objetos singulares, sino las naturalezas comunes de estos objetos. 2.° Las especies sensibles que se hallan en la fantasía no tienen aptitud para que por medio de ellas conozca el entendimiento posible: porque son singulares y sensibles, y el entendimiento posible no puede conocer directamente lo singular y sensible. 3.° En las especies sensibles individuales late, no obstante, la naturaleza común o universal de los séres a los que corresponden esas especies.

Para que la intelección se efectúe se sigue el proceso siguiente: Primero el entendimiento agente ilumina e ilustra los fantasmas de la imaginación. Esta iluminación hace que aparezcan en los fantasmas las naturalezas comunes o universales, que, según dijimos, se hallan latentes en dichos fantasmas. Las especies universales representan las naturalezas sin las notas o propiedades individuales y singulares. Este oficio de iluminar los fantasmas de la imaginación es el propio y característico del entendimiento agente. Una vez iluminada por éste la especie de la imaginación, y habiendo aparecido en ella la naturaleza universal, la misma especie imprime en el entendimiento posible otra especie, que se denomina especie inteligible. Mediante esta última especie, el entendimiento posible conoce la naturaleza universal. Por esto se llama posible al entendimiento posible: porque, según Aristóteles, padecer es recibir.

Dúdase quien es el que imprime la especie inteligible en el entendimiento posible: si el fantasma, ilustrado por el entendimiento agente,

o esta última facultad. Monllor defiende que las especies sensibles iluminadas por el entendimiento agente son quienes imprimen en el entendimiento posible las especies inteligibles que sirven para la intelección.

El entendimiento agente se llama con este nombre, no porque entienda o realice operación alguna sobre el entendimiento posible, sino porque ilumina el fantasma.

Las especies universales que aparecen en el fantasma una vez que éste es iluminado por el entendimiento agente, sólo se distinguen del fantasma de la imaginación con distinción de razón: es el mismo fantasma sin las notas individuales que le singularizan.

Todo este proceso cognoscitivo del entendimiento humano, tiene un nombre común: abstracción.

Al conocer el entendimiento posible merced a la especie que le ha sido impresa, forma en sí un concepto de la cosa conocida. Este concepto es otra especie semejante a la anterior; pero distinta de ella, en cuanto que la especie producida por el entendimiento agente es principio de la intelección, y la especie producida por el entendimiento posible es fin de la intelección y efecto de la misma. Esta segunda especie se denomina de distinto modo: noticia, concepto, intención..., Monllor la llama noción.

En el conocimiento o consideración del entendimiento posible hay una doble acción: primera, la acción del entendimiento posible en cuanto que conoce el objeto universal; y, segunda, la acción del entendimiento posible en cuanto que conoce que ese objeto universal conviene a muchos séres individuales.

De aquí resulta la división de las nociones del entendimiento posible en primeras y segundas. El objeto de la noción primera es la naturaleza conocida en cuanto común y universal; y en cuanto se ofrece como objeto cognoscible al entendimiento posible se llama primera noción objetiva, y en cuanto está en el entendimiento posible como en propio sujeto, primera noción subjetiva. El objeto de la noción segunda es la universalidad o comunicabilidad de naturaleza propia del objeto conocido por el entendimiento posible; y se llama segunda noción objetiva en cuanto que esa universalidad se ofrece como objeto cognoscible al entendimiento, y segunda noción subjetiva en cuanto es conocida por el entendimiento posible. La segunda noción es siempre un ente de razón, y constituye el objeto de la Lógica.

¿Cuál de las potencias cognoscitivas hace en verdad al universal? Esto es, ¿qué facultad es la causa eficiente del universal? Unos creen

que el entendimiento agente, y otros que el entendimiento posible. Monllor se inclina a la primera sentencia, aduciendo para ello dos razones:

Primera. Lo que abstrae una naturaleza común de los individuos singulares, es lo que hace universal a esa naturaleza: porque le da la aptitud para pertenecer a muchos individuos. Sólo por la acción del entendimiento agente es abstraída la naturaleza común de los individuos singulares. Luego la acción del entendimiento agente es la única causa del universal.

Segunda. Cuando el entendimiento posible entiende lo universal, éste, que es el objeto de la intelección, ya es universal: pues el objeto precede a la potencia. Luego lo universal lo es, no por la acción del entendimiento posible, sino por la acción del entendimiento agente.

A las razones en que se fundan los que sostienen que el universal es efecto del entendimiento posible, contesta Monllor con esta única respuesta: Para que algo sea propiamente universal no es necesario que se predique de muchos de hecho y en acto, basta con que se pueda predicar de muchos, con que tenga aptitud para ello; y esta aptitud la adquiere el universal en virtud de la acción del entendimiento agente, que abstrae del fantasma de la imaginación las notas singulares y deja en él tan sólo la naturaleza universal.

Como el universal es algo que tiene entidad, y, a la vez, aptitud para residir y comunicarse a muchos, antes de examinar cómo el universal tiene realidad aun antes de que verse sobre él la acción de la inteligencia, examina Monllor qué es la unidad y cuáles son sus especies, porque todo esto viene a ser como las fuentes de la cuestión.

Aristóteles, en el cap. VI del lib. V de la *Metafísica*, define lo uno: lo que es individuo e indiviso. Según enseña el mismo Estagirita, lo uno puede decirse tal de varios modos. De todos ellos, el fundamental y el que escoge Monllor para fijar el concepto de lo uno, es éste: algo se dice uno en cuanto que posee una razón, una esencia o una definición indivisa. La unidad puede ser genérica, específica o numérica, según que el sér sea individuo o indiviso en cuanto al género, a la especie o a la individualidad singular. Siendo la unidad el principal de los atributos del ente, habrá tantas especies de unidad cuantas sean las especies o categorías del sér. De éstas, las principales son las tres absolutas: sustancia, cantidad y cualidad. Correspondiendo a la sustancia, lo uno da origen al concepto de identidad,

de lo mismo; correspondiendo a la cantidad, lo uno da origen al concepto de igualdad; y correspondiendo a la cualidad, lo uno da origen al concepto de semejanza.

A lo uno se opone lo múltiple; y a cada una de las especies susodichas de unidad, otras especies de multiplicidad correlativas a ellas. Contraria a la especie de unidad que se denomina identidad, está la especie de multitud llamada diversidad; contraria a la igualdad, la desigualdad; y contraria a la semejanza, la desemejanza.

Supuestos todos estos preliminares Monllor va a demostrar su tesis: Los universales existen en la realidad sin operación intelectual alguna.

Como razón general y básica de toda la prueba, Monllor ofrece la siguiente: Según en multitud de lugares enseña Aristóteles, el universal es uno común a muchos, o uno en muchos. Antes de toda acción del entendimiento hay algo que es uno y, a la vez, común a muchos. Luego antes de toda acción del entendimiento existe el universal.

Nueve razones aduce Monllor para demostrar que la naturaleza universal posee unidad anteriormente y con independencia de la acción del entendimiento. He aquí dichas razones:

Primera. Es uno lo que es indiviso. La razón esencial de la naturaleza humana, v. g., y que se halla en todos los hombres, es indivisa sin necesitar para ello de la acción del entendimiento. Luego sin la acción del entendimiento tiene unidad la razón esencial de la naturaleza humana.

Segunda. La razón esencial y específica de la naturaleza humana, por ejemplo, que reside en todos y en cada uno de los hombres, es la misma, idéntica, sin que esta unidad sea efecto de acción alguna del entendimiento, y con anterioridad a cualquiera operación de esta facultad que verse sobre la naturaleza humana. Luego la naturaleza humana, v. g., posee unidad anteriormente a toda acción cognoscitiva de la inteligencia e independientemente de esta facultad.

Tercera. Según enseña Aristóteles, las cosas que convienen entre sí, por esto sólo poseen ya alguna unidad; es decir, son unas en cuanto al número, a la especie, al género, al nombre, etc. Independientemente de la acción de la inteligencia sobre las cosas, éstas convienen entre sí en cuanto al número, a la especie, al género, etc. Luego independientemente de la acción del entendimiento las cosas tienen unidad.

Cuarta. Sin acción previa de ninguna especie, Sócrates, Platón y cada uno de los demás hombres, tienen una esencia semejante, y

por eso se dice que son mutuamente semejantes. Si antes de toda acción de la mente hay semejanza de naturaleza entre los hombres, es indudable que también habrá entre ellos unidad de naturaleza. Luego antes de toda acción del entendimiento los individuos humanos tienen ya unidad de naturaleza.

Quinta (14). Lo idéntico, lo semejante y lo igual son términos relativos realmente por virtud de la naturaleza misma de las cosas, no por efecto de ninguna operación de la inteligencia. El fundamento de estas relaciones es la unidad. Luego esta unidad no proviene a las cosas de operación alguna del entendimiento.

Sexta. Según enseña Aristóteles, en el cap. I del lib. X de la *Metafísica*, en cada género hay algo primero, que es medida de todo lo demás correspondiente a ese género. Eso que es lo primero y la medida en todo el género, debe ser uno, individuo y lo menor que conozcamos en el género. Pero no es uno con unidad singular y numérica, sino con unidad común y específica, es decir, es universal; y, a la vez, esa unidad es real y no meramente de razón. Luego antes de la operación mental sobre las cosas hay en ellas unidad.

Séptima. En toda oposición de términos o de cosas ha de haber dos extremos: lo blanco y lo negro, en el color; lo frío y lo caliente, en cuanto a la temperatura; etc. Luego en cualquiera oposición de cosas hay dos unidades extremas. Pero éstas no son unidades numéricas, sino específicas en cuanto a la razón universal que expresan; y, a la vez, son unidades reales, no simples efectos de la acción del entendimiento, porque la oposición a la que corresponden es real, no de razón. Luego en toda oposición real existen dos unidades anteriores a toda acción del entendimiento.

Octava. Si independientemente de la acción del entendimiento, lo que es uno no lo fuera con unidad numérica y singular, todas aquellas cosas que difieren entre sí sin la acción del entendimiento, esto es, realmente, debieran ser cosas numéricamente distintas: porque tal cual es la razón de un término debe ser la de su contrario correspondiente, y los términos que mutuamente difieren sólo en cuanto al número, poco difieren entre sí. Luego el hombre y la piedra no diferirían mutuamente más de lo que entre sí difieren dos hombres. Luego entre las cosas debe existir alguna unidad indepen-

---

(14) Esta y las restantes razones las toma Monllor del Maestro Juan Duns Escoto, defensor de esta misma sentencia en la quaest. 1, dist. 3.ª, lib. 2 del *Magister sententiarum*.

diente de la acción de la inteligencia, a saber: la unidad de naturaleza común (15).

Novena. Contra lo que afirman los adversarios de la sentencia que Monllor patrocina: que la naturaleza universal es una en cuanto es representada por una misma especie inteligible y conocida por una sola noción, el Catedrático de Valencia defiende que acontece precisamente lo contrario, esto es, que a la naturaleza universal le corresponde una especie inteligible y es conocida por una noción, porque en sí misma es una. Prueba Monllor su aserto del modo siguiente: De Sócrates, Platón y de cada uno de los demás hombres tiene nuestra inteligencia una especie inteligible y los conoce con una noción. Por el contrario, de Sócrates y de la piedra, v. g., nuestra inteligencia no tiene una misma especie inteligible, ni los conoce con una misma noción: porque Sócrates y Platón tienen una razón específica común, en la que convienen; pero Sócrates y la piedra carecen de esa razón común.

Además, y es tesis de Monllor, la naturaleza común, el universal, con independencia y anterioridad a la operación intelectual que versa sobre él, tiene comunicabilidad respecto a muchos singulares. Pruébalo Monllor con diez razones que, compendiadas, son las siguientes:

Primera. Antes de que la acción del entendimiento recaiga sobre la naturaleza universal, ésta es comunicable a muchos individuos singulares: porque, según enseña Aristóteles, es común a muchos lo que reside en muchos; y antes de toda acción de la inteligencia humana sobre la naturaleza común, ésta reside en muchos individuos singulares, v. g., la naturaleza humana, en cada uno de los hombres. Luego antes de que la acción del entendimiento recaiga sobre una naturaleza universal, ésta es comunicable respecto a muchos individuos singulares. Para que la naturaleza universal sea comunicable a muchos no es necesario que de hecho y en acto haya sido comunicada a muchos, basta con que pueda serlo.

Segunda. En el cap. V del lib. *De interpretatione* divide Aristóteles todas las cosas en universales y singulares. Luego toda cosa, lo que es, ha de ser, según esto, universal o singular. Una naturaleza cualquiera, antes de que verse sobre ella la acción del entendimiento, es algo: cosa, sér, etc. Luego ha de ser universal o singular. Es evidente que no es singular; porque nada que sea propiamente singular es

(15) Como se ve, este argumento no concluye, es imperfectísimo. Yo, para no restarle eficacia, me he limitado a traducir las palabras de Monllor, dando al raciocinio el mayor vigor lógico que me ha sido posible, aunque sin alterarle.

común a muchos. Luego ha de ser universal. Luego antes de que la acción del entendimiento verse sobre una naturaleza cualquiera, ésta ya es universal.

Tercera. Dicen algunos que el universal es obra del entendimiento porque para ser algo universal ha de tener, no sólo unidad en sí y comunicabilidad respecto a muchos, sino que, además, ha de ser *praepter multa*, es decir, ha de poseer entidad fuera de muchos, entidad que sólo puede poseerla por virtud de la acción del entendimiento. Monllor niega que sea necesario este tercer requisito para que algo sea propiamente universal: pues no se demuestra su necesidad con ninguna razón sólida y atendible.

Cuarta. Sin necesidad de que intervenga ninguna acción intelectiva, es verdad que en todos los hombres existe una misma especie, la humana; y que el hombre y el león, v. g., se diferencian por ràzón de la especie, aunque convengan en el género.

Quinta. Lo que el entendimiento concibe o fabrica sin hallarlo en la realidad de las cosas, es una ficción de nuestra mente: luego si la universalidad viniera a las cosas por la acción de la inteligencia, y no por la realidad de la naturaleza, el universal sería algo ficticio y quimérico. Dicen, para responder a esta razón, que el universal, aunque procede de la acción de la inteligencia, no es una ficción ni una quimera, porque tiene fundamento en la realidad. Pero si este fundamento consiste en la uniformidad de las cosas singulares, esa uniformidad, anterior a la acción del entendimiento y fundamento de ésta, ya es un universal, pues es uno en muchos.

Sexta. Los sentidos, aunque no perciban más que lo singular, tienen un objeto universal, es decir, aunque la vista no vea más que éste o el otro color determinado y concreto, el objeto de la vista es el color en general. El objeto de los sentidos precede a la acción del entendimiento. Luego antes de la acción del entendimiento existe lo universal.

Séptima. Lo que se define o puede definirse, es universal en acto: luego si con independencia de la acción de nuestro entendimiento no existiera el universal, nada podría definirse con independencia de la acción del entendimiento. Esto es absurdo: porque como puede ser definido todo lo que tiene una esencia determinada, si nada pudiera ser definido sin la acción previa de la mente, sería porque sin ella no tendría esencia o naturaleza determinada. Luego independientemente de la acción del entendimiento existe el universal.

Octava. La ciencia no puede versar sobre lo singular, sino sola-

mente sobre lo que es universal, fijo y perpetuo. Si antes de que recayera la acción del entendimiento sobre las cosas no hubiera universales y todo fuera individual y singular, nada habría que con independencia de la acción de la inteligencia fuera objeto de la ciencia. Esto es inadmisible y absurdo. Luego independientemente de la acción del entendimiento existe el universal.

Novena. Según enseña Aristóteles, lo universal es algo fijo, perpetuo y siempre idéntico. Si el universal fuera efecto del entendimiento no sería así: porque estando en nuestra potestad hacerle o no, sería corruptible, incierto y mutable; y cuando cesara la acción de la mente, dejaría de ser propiamente universal. Luego el universal no es efecto del entendimiento.

Décima. Si el universal se formara tan sólo por la acción del entendimiento, sólo podrían ser universales aquellas cosas que son percibidas por los sentidos: porque sólo a estas cosas corresponden los fantasmas sensibles que puede iluminar el entendimiento agente para formar así el universal. Es indudable que hay universales que no corresponden a fantasmas sensibles: porque no son cosas que perciban ni puedan percibir los sentidos, ni *per se* ni *per accidens*, y que únicamente pueden ser conocidas por el entendimiento, como son las diferencias esenciales, las formas sustanciales, los accidentes del alma... Luego el universal no puede ser efecto de la inteligencia.

Existe, pues, lo universal sin ser efecto del entendimiento. Pero, ¿qué es lo universal? Es decir, ¿qué realidad, qué entidad le pertenece? El universal, dice Monllor, es una afección *per se* del ente, y afección no simple, sino disyuntiva. He aquí cómo explica y demuestra todo esto el Escritor valenciano.

Sobre los conceptos comprendidos en las diez categorías aristotélicas hay otras nociones superiores, más generales y abstractas, y son los conceptos trascendentales. Estos trascendentales son de dos modos: unos se expresan por una voz simple, y son: ente, uno, verdadero, bueno, cosa y algo; otros se expresan mediante una conjunción disyuntiva: causa y efecto, uno y múltiple, idéntico y diverso, igual y desigual, perfecto e imperfecto, acto y potencia, necesario y contingente, etc.

De todos estos trascendentales, corresponde la prioridad al ente, que es sujeto de todos y cada uno de los demás trascendentales. Estos últimos son propiedades o afecciones del ente; y como tales siguen siempre a éste, aunque de diferente modo: los trascendentales que se significan mediante una voz simple (uno, verdadero, etc.), cada

uno de ellos individual y separadamente tomados se convierten con el ente; y los trascendentales que se expresan mediante una conjunción disyuntiva (causa y efecto, acto y potencia, necesario y contingente, etc.), no se convierten con el ente cada uno de ellos aislados y separados, sino los dos que une la conjunción. Así, todo ente es uno, verdadero, bueno, etc.; y todo lo que es uno, verdadero, bueno, etcétera, es ente. Y así, también, todo ente es: causa o efecto, acto o potencia, etc.; y todo lo que es causa o efecto, acto o potencia, etc., es ente. Por lo tanto, todos estos trascendentales no se distinguen del ente con distinción real, sino sólo con distinción de razón: pues son ciertas modalidades del ente.

A continuación rechaza Monllor la doctrina que enumera entre los trascendentales simples la cosa *(res)* y algo *(aliquid)*: pues ambos carecen de razón distinta de la perteneciente al ente, y son sinónimos de éste.

El universal es afección del ente, esto es, uno de los trascendentales. Pruébalo Monllor con la doctrina de Aristóteles al final del capítulo II del lib. IV de la *Metafísica*. Enseña el Estagirita, en el lugar indicado, que ha de haber una ciencia que estudie al ente y a lo que pertenece al ente en cuanto tal; y que, por consiguiente, trate: de la sustancia y del accidente, de lo anterior y lo posterior, del género y la especie, etc. Según esto, el género y la especie, que son las principales formas de lo universal, son afecciones *per se* del ente. Luego lo universal es una afección *per se* del ente. Más aún: lo universal será la primera de las afecciones del ente; y el género y la especie y los demás universales, serán especies distintas de esta primera afección del ente.

Lo universal no es afección simple del ente, sino disyuntiva; es decir, lo universal divide al ente. Pruébalo Monllor con la doctrina que Aristóteles desarrolla en el cap. V del libro *De interpretatione*. Aquí enseña el Estagirita que las cosas, los séres, son: unos universales y otros singulares; y de esto colige el mismo Estagirita que lo universal no es un mero producto del entendimiento, sino una de las afecciones reales del ente.

Como lo universal y lo singular son términos relativos, surge otra cuestión: ¿Cuál es el fundamento de esta relación? Según Monllor ese fundamento es la unidad de razón específica que poseen lo universal y lo singular, sin que, por ello, desaparezca la diferencia distintiva entre la naturaleza universal y la naturaleza singular. Porque la naturaleza humana tiene una razón específica propia, distinta de

la que corresponde a Sócrates o a Platón en cuánto individuos singulares, y puede comunicarse a muchos individuos; mas aun supuesta esa comunicación, la naturaleza humana, en cuanto universal y abstracta y en cuanto singular, comunicada y concreta, tiene, no obstante, unidad de razón formal y específica.

Luego, Monllor contesta una a una a catorce razones de los que sostienen que el universal es producto de la inteligencia; y examina cuatro textos del Estagirita que se aducen con el mismo fin.

Por último, concluye respondiendo concretamente lo siguiente a las tres cuestiones que sobre los universales formuló Porfirio: 1.ª Los universales no son meras nociones o especies del entendimiento, sino que, en verdad, existen en la realidad de la naturaleza. 2.ª Los universales en cuanto segundas nociones, es decir, los géneros, especies, etcétera, no son cuerpos; pero los séres o naturalezas afectados por esos universales, en algunos casos, son cuerpos. 3.ª Los universales no son séres separados de los singulares, como suponía Platón, sino que existen unidos a las cosas singulares y aún sensibles, de las cuales solamente se distinguen con distinción de razón. Finalmente defiende Monllor como sentencia más probable y verdadera que en la hipótesis de que desaparecieran y faltaran totalmente los séres singulares, desaparecería asimismo lo universal.

* * *

Aunque la ORATIO DE UTILITATE ANALYSEOS, SEU DE RATIOTINATIONIS ARISTOTELAE: ET PHILOSOPHO VERITATEM POTIUS ESSE AMPLECTENDAM, QUAM PERSONARUM DELECTU HABENDAM es un escrito distinto de los demás de Monllor, casi todo el contenido de la disertación susodicha estaba ya publicado por el Peripatético de Bocayrente antes de que la *Oratio* se imprimiera en Francfort, «apud Johannem Wecheltum et Petrum Fischerum, consortes. MDLXXXXI», formando parte del tomito intitulado *De Aristotelis doctrina orationes philosophicae tres trium insignium valentinorum: Petri Ioannis Nunnesii, Bartholomei Iosephi Paschalii, Joannis Baptistae Monllorii* (16). En efecto: La parte primera de la disertación, sobre el valor y la utilidad de los libros *Analíticos* del Estagirita, está incluída en la epístola al cándido lector con la que Monllor encabeza sus *Paraphrasis et scholia in duos libros priorum analiticorum Aristotelis;* y la parte

(16) Tengo a la vista el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: R-18.252.

segunda, en la que reclama para el filósofo la libertad de opinar, se halla en el prefacio del tratado *De universis*, que fué publicado, lo mismo que la obra anterior, y según ya dijimos, en 1569. He aquí un breve extracto del contenido de esta disertación.

Las obras todas de Aristóteles demuestran la utilidad de los libros *Analíticos* o del raciocinio: porque las que los preceden tienen razón de fundamento de los mismos, y las que los siguen no podrían subsistir sin ellos. Por otro lado, ningún arte hay más acomodado a la naturaleza del hombre que éste del raciocinio: porque, ¿qué es el raciocinio sino el uso natural de la razón? Quien desprecie el raciocinio, se olvida de que es hombre. Son innumerables los errores que han sobrevenido a la Filosofía y a las demás ciencias y artes por ignorar esta disciplina del raciocinio. No ha existido ningún filósofo eminente que no haya sido, también, gran dialéctico y muy versado en el arte de raciocinar. La exposición mejor y más perfecta del arte del raciocinio es, sin duda, la de Aristóteles; y de todo lo que éste escribió, lo mejor es la Dialéctica. Antes de exponer su doctrina sobre una cuestión cualquiera, Aristóteles examina lo que habían enseñado los filósofos precedentes; y si éstos habían dicho lo que es conforme a la razón y a la verdad, el Estagirita lo aprueba; pero si habían propuesto algo infundado o falso, lo rechaza y condena.

Todos los hombres han nacido para la verdad; mas con singular motivo ha de dedicarse a ella el filósofo. Como la Filosofía es ciencia contemplativa, la verdad es su fin, y el norte que debe guiar al filósofo. Dios es la verdad: luego quien resiste y se opone a la verdad, resiste y se opone a Dios; y quien la busca con ahinco, demuestra ser amicísimo de Dios. El filósofo no debe seguir ciegamente a ningún maestro humano, sino buscar y aceptar la verdad donde quiera que la halle. El verdadero filósofo es libre, pues no hay ligaduras que le aprisionen, ya que sólo busca la verdad. Sin embargo, como un hombre no puede dominar todas las ciencias y disciplinas, debe seguir a los más versados en cada una de ellas. No obstante, no han de darse idéntica fe y asentimiento a todos los doctos en una misma ciencia, sino que en cada una se ha de preferir al más eminente: a Aristóteles, en Filosofía; a Ptolomeo, en Astronomía, etc. A pesar de esto, el argumento de autoridad es el más débil de todos; y los que siguen ciegamente a un maestro se fundan en la más débil de todas las razones; y si solamente admiten muchas verdades por la fe que les merece este maestro, puede decirse que ignoran aun aquello que presumen saber. Los que así proceden injurian y desautorizan a su maes-

tro, pues, seguramente, no fué ese el camino que éste siguió para alcanzar el puesto que ocupa en una disciplina determinada. También ofenden los tales con esa conducta a la verdad, pues la anulan y oscurecen. Ninguno de los grandes filósofos marchó por ese camino: Platón añadió mucho a lo que habían enseñado los filósofos que le precedieron; Aristóteles se separó en innumerables puntos de las doctrinas de Platón, defendiendo sus propias opiniones; Teofrasto y Galeno refutaron y se apartaron del parecer del Estagirita en muchos extremos; etc., etc. El que sigue ciegamente y en todo a un maestro no es más semejante a él que lo son las piedras al hombre. Ha de procurarse, empero, no caer en el vicio contrario, y no rechazar ligeramente lo que enseñan autores bien probados y doctos, reputando sus enseñanzas como falsas o inútiles. Los que tal hacen son peores que los anteriores: porque los que siguen ciegamente a un maestro, si toman como guía a un doctor sólido y competente, no errarán; pero éstos, que a todos repudian y de todos se apartan para singularizarse, sin duda, caerán en grandes y crasos errores. El filósofo debe ser libre al juzgar, pero sólido y maduro en el juicio: ha de pensar que lo escrito por un varón docto no carecerá de razón y fundamento que le sirva de base: luego, aunque él no lo entienda, no debe rechazarlo como falso mientras no le obligue a ello alguna razón o la experiencia cierta. Siempre se deben considerar y ponderar con la mayor reflexión las razones, de modo que no se atienda tanto a la persona que dice algo, o a la persona a quien tales cosas se dicen, como a las razones en que se funda y apoya el que lo dice.

La ORATIO IN COMMENDATIONE DIALECTICAE HABITA IN UNIVERSITATE VALENTINA KAL. SEPTEMBRIS 1567, por nuestro Monllor, debió de ser, a juzgar por el título, un discurso académico. No sé que se haya publicado: yo, al menos, no conozco edición alguna de este estudio; y los bibliógrafos en quienes la veo citada, copiándose unos a otros, dicen todos que se hallaba manuscrita en la biblioteca de Don José de la Torre, Obispo de Orihuela.

El jesuíta P. Andrés Escoto atribuye a Monllor una obra intitulada PROLEGOMENA DE PHILOSOPHIAE ARISTOTELICAE STUDIO (17). Lo mismo hace Nicolás Antonio (18), fundándose en el testimonio de Escoto. Yo desconozco esta obra, y no tengo noticia de que se haya impreso.

---

(17) *Hispaniae bibliotheca*, Francfort, 1608, pág. 913; pero en realidad 613.
(18) *Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, pág. 651.

III. Valor de las obras y trabajos filosóficos de Monllor.

Examinados con detención, y fijándose en pormenores y detalles, los escritos de Monllor tienen, sin duda, defectos evidentes en cuanto al método y a la doctrina.

Monllor es, a veces, desordenado; otras veces incurre en indebidas omisiones, otras cae en defectos notables en la presentación de las pruebas, y otras comete faltas indudables contra los preceptos dialécticos.

En notorio desorden incurre Monllor, por ejemplo, en el cap. VII *De universis*. En él trata de explicar que el universal es una afección disyuntiva del ente y, en cuanto tal, uno de los trascendentales. De pronto interrumpe esta explicación; y, tomado pie de unas palabras de Aristóteles en el cap. II del lib. IV de la *Metafísica*, que le sirvieron para probar que el universal es una afección del ente, torna de nuevo a demostrar que el universal existe con anterioridad a la operación del entendimiento, y que, por consiguiente, no es efecto de acto intelectual alguno; asunto que había tratado con toda detención en los caps. V y VI del mismo estudio y que le había dejado por concluído en definitiva.

Hay, asimismo, en Monllor omisiones que saltan a la vista y que, a mi entender, no tienen disculpa. Al exponer, en el comentario al cap. IV del lib. I de los *Analíticos*, la doctrina peripatética sobre las figuras del silogismo, deja de explicar por qué razón no se debe admitir una cuarta figura, inventada por Galeno, según asegura Averroes, aunque en las obras de Galeno, que han llegado a nosotros, no se haga mención de ella. Ningún tratado completo de Dialéctica deja de estudiar la posibilidad de la cuarta figura del silogismo, pues es cuestión que viene a la mente de modo natural y espontáneo y por sí sola. Porque si la primera figura del silogismo es aquella en la que el término medio es sujeto de la premisa mayor y predicado de la menor; si la segunda figura es aquella en la que el término medio es predicado en ambas premisas; y la tercera figura, aquella en la que el término medio es sujeto en una y otra premisa, es evidente que cabe una cuarta combinación o figura, a saber: el término medio predicado de la premisa mayor y sujeto de la menor. Pues bien, ¿por qué razón no ha de admitirse ésta como cuarta figura del silogismo? Es evidente que esto se debe explicar, como lo explican la generalidad de los dialécticos, que universalmente aceptan la misma

doctrina que Monllor defiende, ya que se trata de algo claro y notorio; pero explicándolo antes convenientemente y no pasando en silencio la cuestión.

Igualmente, al exponer, en el cap. I del tratado *De universis*, la historia de la controversia sobre los universales, parecía necesario no haberse limitado a narrar algo de esa historia atañente a la Filosofía Griega, sino haber hablado, también, de la discusión sobre los universales en la Edad Media, época en la que adquirió este problema su mayor importancia, y en la que fué el eje en torno al cual giró la Filosofía toda.

Hay, asimismo, en las páginas de Monllor argumentos propuestos en forma defectuosa y que, sin duda alguna, no concluyen. Por ejemplo, el argumento que presenta en octavo lugar en el cap. V del tratado *De universis* a fin de probar que anteriormente a la operación del entendimiento que versa sobre el universal, éste tiene unidad.

De infracción de preceptos dialécticos, obligatorios, sobre todo, para un profesor y escritor de Dialéctica, ofrece un ejemplo bien patente la definición de los términos extremos y medio del silogismo que aduce al tratar de los dos primeros modos de la primera figura del silogismo. Monllor incurre en la falta de definir recíprocamente el medio por los extremos y éstos por aquél, quebrantando así un precepto elementalísimo para la buena definición.

En cuanto al fondo de la doctrina hay, igualmente, en Monllor equivocaciones clarísimas. En el comentario al cap. IV del lib. I de los *Analíticos* dice que las premisas o proposiciones indefinidas equivalen a las particulares, cuando la doctrina racional y admitida por todos los dialécticos es precisamente que las premisas o proposiciones indefinidas de materia necesaria o imposible equivalen a las universales, y que las premisas o proposiciones indefinidas de materia contingente o meramente posible equivalen a las particulares. Por ejemplo, la proposición indefinida: el hombre es mortal, no equivale a la particular: algún hombre es mortal, sino a la universal: todo hombre es mortal; así como la proposición indefinida: el hombre es blanco, equivale a la particular: algún hombre es blanco.

Pero los aciertos y méritos que Monllor logra en sus obras filosóficas son numerosísimos, incomparablemente superiores a los defectillos en que alguna que otra vez cae; y, desde luego, de mucha mayor entidad e importancia que éstos.

Monllor es erudito, expone casi siempre con orden y claridad

insuperables; revela gran maestría al explicar la doctrina aristotélica, y, en cuestiones de detalle, tiene originalidad bien patente.

La erudición de Monllor es verdaderamente grande, de primera mano, y denotando haber entendido bien sus copiosas lecturas. Cita multitud de comentaristas de Aristóteles, a innumerables filósofos escolásticos...; y las obras y doctrinas del Estagirita, prueba conocerlas, yo creo que mejor que el mismo Aristóteles.

Las exposiciones que de las enseñanzas del Filósofo hace el Catedrático valenciano son tan perfectas que, sin desdoro para ellas, pueden colocarse junto a las mejores. La síntesis de la doctrina peripatética sobre el conocimiento humano, que presenta Monllor en el capítulo II *De universis*, es verdaderamente magistral.

Pero donde culmina esta maestría de Monllor como expositor de la doctrina aristotélica es en la preciosísima disertación *De entelechia quaestio*, tema cuya dificultad se había hecho tan famosa que, según refería la leyenda, cuando Hermolao Bárbaro tuvo un coloquio con el diablo, para probar la sabiduría de éste y saciar él sus ansias de conocer, no le preguntó más que una cosa: qué era la *entelechia* aristotélica. ¡Bien se conoce que no había salido aún de las prensas valencianas de Pedro de Huete la doctísima disertación de Monllor!: porque, después de 1569, nadie necesita interrogar al demonio para saber qué es la *entelechia* aristotélica, que, con leer este opúsculo del Peripatético de Bocayrente quedará convencidísimo de que la *entelechia* aristotélica es el acto, y sólo el acto.

En la doctrina, Monllor es aristotélico resuelto. Para el Profesor valentino Aristóteles es: «totius Philosophiae quasi parens, non minus modestiae, quam ingenio et doctrina praestans» (19), que desenvuelve las cuestiones filosóficas con tanta prudencia y discreción que: «Nullam enim tractat, in qua non videat prius quid in ea re senserint veteres philosophi, quod si quid veri dixerint, quodque rationi sit consentaneum, id admittit, probat, et laudat; si quid autem falsi et a ratione alienum, id potius damnat, ac reiicit habita solius veritatis ratione» (20); y que ocupa tan merecidamente el primer lugar entre todos los filósofos del mundo que: «Si quaestio oriatur de rebus et causis reconditae Philosophiae tan divinae, quam humanae, aut de disserendi ratione et de disputandi methodo, Aristotelem consulam prae aliis, quem scio in his primas tenuisse» (21).

(19) Prefacio a la *De universis copiosa disputatio*, pág. 484. Ed. cit.
(20) Loc. y ed. cits., pág. 486.
(21) Loc. y ed. cits., pág. 487.

Sin embargo, Monllor no es un peripatético ciego, que afirme y jure *in verbo magistri* toda la doctrina aristotélica. Si acepta y sigue la Filosofía peripatética es porque, después de maduro examen, entiende que en ella está la verdad; y sólo por esto. Por lo demás, Monllor, como todos los grandes filósofos que produjo España en el siglo XVI, es defensor convencido de la libertad que, en lo opinable, debe poseer y ha de distinguir al verdadero filósofo. El prefacio de la *De universis copiosa disputatio* y la *Oratio de utilitate analyseos seu de ratiotinationis Aristoteleae* contienen una defensa de la libertad de criterio en Filosofía tan fervorosa y entusiasta como la que más: «Unde non possum eorum hominum institutum probare, qui ita se ad unius hominis disciplinam addicunt, tamque vehementer adhaerescunt, ut citius animum avellas a corpore, quam eos ab instituta disciplina dimoveat. Id equidem est hominem colere, non veritatem servire, non philosophari» (22). «Debet igitur liberum esse Philosophi judicium, sed ita liberum, ut maturum et solidum simul existat» (23).

Dentro del campo propio de un expositor y comentarista de las ideas aristotélicas, en el que se situó Monllor, y aunque este terreno no es muy fértil para que en él crezca lozana la originalidad filosófica, Monllor da a ver rasgos y detalles en los que brilla la novedad de su pensamiento.

Es del todo original de nuestro Autor la explicación de por qué se llaman *De resolutione* los libros *Analíticos* de Aristóteles: «Quemadmodum disputatio de demonstratione dicitur Analytica, quia in ea docetur quo pacto proposito theoremate, sumantur accommodata principia ad ipsum demonstrandum, unde potest appellari resolutio demonstrativa, aut circa principia, sic disputatio de Syllogismo vocatur etiam Analytica, quia tota eo pertinet, ut intelligamus quemadmodum proposita quavis conclusione, sumantur accomodata pronuntiata et apte disposita in aliqua figura, ad concludendam eam conclusionem. Id enim docetur in prima sectione, id in secunda, id in tertia, id denique in secundo libro, et toto opere» (24).

Original es, también, la respuesta que opone Monllor a la tercera de las razones de los que, con Cicerón, hacían sinónima la *entelechia* aristotélica del movimiento perenne. Aunque Aristóteles aplica los nombres de *entelechia* y *energía* a la misma cosa, y aunque la palabra

(22) Loc. y ed. cits., pág. 487.
(23) Loc. y ed. cits., pág. 489.
(24) *Paraphrasis et scholia in duos libros priorum analyticorum Aristotelis.* Prefacio, pág. 24. Ed. cit.

energía significa acción y movimiento, el significado propio del término *energía* no es movimiento: porque, para el Estagirita, la voz *energía* no significa, a veces, acción y movimiento, sino aquello por virtud de lo cual se dice que una cosa es tal cosa en realidad de verdad; es decir, significa el acto. Y para quitar toda duda de que esta interpretación de la palabra *energía* según el léxico aristotélico está bien fundada, aduce numerosos textos del Estagirita que confirman la tesis de Monllor.

Respecto a la solución que da Monllor al problema de los universales, aunque a primera vista y por las palabras de Monllor pudiera creerse que la doctrina de éste es distinta del realismo moderado que profesa la Escuela peripatética, y singularmente la dirección escolástica, la doctrina de Monllor es la que ordinariamente se defiende en las escuelas, y no tiene originalidad. Con una distinción clara y sumamente precisa se concreta desde antiguo la solución que al problema de los universales da el peripatetismo escolástico: los universales, *fundamentaliter*, existen fuera del entendimiento, en la realidad de las cosas; pero *formaliter* no existen fuera del entendimiento. Quiere decirse que la realidad de las cosas da el fundamento para que el entendimiento forme conceptos universales, porque en la realidad existen innumerables séres singulares que convienen en ciertas notas; pero que el universal con entidad y unidad propias y distintas de las de los individuos singulares que le sirven de base, sólo existe en el entendimiento. Esta misma es la solución de Monllor. Cierto es que en los caps. V y VI del tratado *De universis* prueba, respectivamente, que antes de toda operación intelectual, el universal tiene unidad y comunicabilidad, y que es, por consiguiente, universal; pero esta universalidad anterior e independiente del entendimiento, según Monllor, es universalidad fundamental, no formal: porque en distintos lugares, como al final del cap. IX de la disertación, proclama que los universales no son séres separados de los singulares, ni tienen entidad realmente distinta de la de éstos, sino que existen, tan sólo, en cuanto inherentes a los séres individuales y singulares, de los que únicamente se distinguen con distinción de razón.

En resumen: Considerando a Monllor como filósofo hay que asentir al elogio que de él hizo Don Nicolás Antonio cuando le llamó «egregiae doctrinae vir» (25).

---

(25) *Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, pág. 651.

CAPÍTULO VI.

PEDRO JUAN NÚÑEZ.

I. Noticia biográfica.

Pedro Juan Núñez, de hidalga familia, nació en Valencia en el año 1522. Estudió: primero en Valencia, en cuya Universidad se graduó de Maestro en Artes el 19 de mayo de 1546; y después en París, donde fué discípulo de Pedro Ramus y de Adriano Tuernebo. Vuelto a España comenzó al punto a ejercer profesorado, ocupación en la que invirtió casi toda su larga vida. En la Universidad valenciana explicó: en 1548 lengua griega; en 1553, *Súmulas*, esto es, Dialéctica; en 1554, Filosofía; en 1581, oratoria; y en 1583, lengua griega, nuevamente. En la Universidad de Zaragoza fué profesor de Retórica y de Filosofía; y en la de Barcelona de griego y de Retórica. Desde 1599 hasta que falleció fué superintendente o prefecto de estudios gramáticos y filosóficos de la Universidad de Valencia. En esta Ciudad murió el 12 de marzo de 1602; y fué enterrado en la Iglesia de las monjas de Jerusalén. Algunos dicen que fué eclesiástico; al menos, fué célibe (1).

---

(1) Para la bibliografía de Núñez, véase la *Hispaniae bibliotheca seu de accademiis ac bibliothecis*, de A[drés] S[coto] Peregrinus. «Francofurti, Apud Claudium Marnium et haeredes Ioan. Aubrii. M.DC.VIII» (págs. 611-613). Escoto fué contemporáneo y gran amigo de Núñez, según dice este en el *Prefatio* a las *Eglogas* de Prinico «eruditissimus vir mihique amicissimus And. Schottus Antuerpianus» (fol. 36 v. sin numeración de la edición de 1739). Fué Escoto el primero de los bibliófilos que hablaron de Núñez; y en quien, después, se fundaron los demás que se han ocupado de éste y yo conozco: Don Nicolás Antonio (*Bibliotheca hispana nova*, t. II, págs. 204 y 205); Don Vicente Ximeno (*Escritores del Reino de Valencia*, t. I, Valencia, 1747, págs. 220-227); Fr. José Rodríguez (*Biblioteca valentina*, Valencia, 1747, págs. 382-385); Don Justo

II. Nota bibliográfica.

Núñez fué escritor fecundísimo. Sus obras, al menos las que yo conozco, pueden ordenarse en tres grupos: gramaticales, retóricas y filosóficas.

OBRAS GRAMATICALES DE NÚÑEZ.

Los libros de esta índole que publicó Núñez, pueden, a su vez, subdividirse en otros dos grupos: tratados estrictamente gramaticales y estudios y versiones sobre autores clásicos.

Obras estrictamente gramaticales:

Typus Institutionum Grammaticarum Etymologiae et ΣΥΝΤΑΞΕΩΣ linguae graecae... Barcinonae, Apud Pretrum Malum. Anno M.D.LXXVII. Es un opusculito (2) con un tratado de Analogía y Sintaxis griegas, aunque de esta última sólo trata aquellos puntos en los que la lengua griega disiente de la latina (3).

Grammatistica linguae graecae... Barcinone... ex Typographia Iacobi Cendrat. Anno M.D.LXXXIX. El propio Núñez indica, con las palabras que a continuación copio, el contenido de este folleto (4): «Grammatistica linguae graecae est ars legendi et scribendi. Huius quattuor sunt partes: de literis, de syllabis, de dictionibus atque de oratione» (5).

De mutatione linguae graecae in latinam. Cum formulis ad extremum graecis epistolarum, et duplici eorum interpretatione latina, que publicó en el mismo volumen que la obra anterior. En este opúsculo (6), Núñez trata principalmente de los cuatro

---

Pastor y Fuster (*Biblioteca valenciana*, t. I, Valencia, 1827, págs. 193-196); Don Francisco Cerdá y Rico, en las *Notas al Canto de Turia o Noticias históricas de algunos poetas que en él se celebran* (págs. 284-287 de la edición impresa en Madrid en 1778 de *Diana enamorada* de Gaspar Gil Polo); etc. Sobre las obras humanísticas de Núñez véanse las páginas 744-751 de la *Biblioteca hispano latina clásica*, Madrid, 1902, de Menéndez y Pelayo.

(2) 38 folios en 8.º, numerados por una sola cara.

(3) He visto el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 2-34.698.

(4) 28 folios en 8.º, numerados por una sola cara.

(5) Folio 2 v. de la ed. cit. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: R-9.149.

(6) Folios 29 v. al 61 v. de la edición susodicha.

modos de mutación que sufren las dicciones griegas al convertirse en latinas: adición, detracción, transposición y mutación propiamente tal. Más que un tratado, este opúsculo es una lista alfabética de las variaciones que experimentan las palabras griegas al latinizarse (7).

INSTITUTIONES GRAMMATICAE LINGUAE GRAECAE... AD ILUM. AC REVMUM. D. D. GASPAREM PUNTER, I. V. D. CLARISSIMUM EPISCOPUM DERTUSANUM. BARCINONE... EX TYPOGRAPHIA VIDUAE HUBERTI GOTARDI. ANNO 1590 (8). Es un breve compendio (9) de gramática griega, muy útil como libro de texto, seguido de varios testimonios de escritores antiguos (Lucrecio, Horacio, Ovidio y Cicerón) en loor y sobre el uso de la lengua griega (10). Extractando estas *Institutiones*, hizo un compendio de Analogía griega Felipe Mey: *Tirocinium linguae graecae*; y le publicó en su imprenta de Valencia en el año 1591 (11).

ALPHABETUM GRAECUM... VALENTIAE, APUD PHILIPPUM MEY. MDC. Brevísimo opúsculo (12) estudiando las letras del abecedario griego (13).

Estudios y versiones de autores clásicos:

APPOSITA M. T. CICERONIS... AD REVERENDISSIMUM ET ILLUSTRISSIMUM D. FRANCISCUM A NAVARRA ARCHIEPISCOPUM VALENTINUM. HIS ACCESSERUNT ADDITIONES QUAEDAM ET EXPLICATIONES LATINAE DICTIONUM GRAECARUM. VALENTIAE EXCUDEBAT VIDUA IOANNIS MEY. 1556. Esta obra es un índice alfabético que contiene los diversos epítetos que Marco Tulio da a las voces. Con todo esmero indica Núñez a continuación de cada epíteto en cuál de las obras del Orador romano se halla usado. Propúsose Núñez al escribir este libro facilitar a los estudiantes de latín la adquisición de un léxico copioso y clásico (14).

PHRYNIDIS EGLOGAE, NOMINUM ET VERBORUM, CUM VERSIONE LATINA... TRAJECTI AD RHENUM. APUD JOANNEM EVELT. MDCCXXXIX. Contiene: un breve prefacio, tratando de Frínico y de sus obras; la

---

(7) Como indiqué al hablar de la obra anterior, he tenido a la vista el ejemplar: R-9.149 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

(8) Esta que cito es la 3.ª edición. No he visto las dos anteriores.

(9) 109 folios en 8.º, numerados por una sola cara.

(10) Me he servido del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: R-21.753.

(11) Ejemplar 3-43.823 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

(12) 8 folios en 8.º, sin numeración alguna.

(13) He visto el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-IV-10-28.

(14) He tenido presente el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-47.682.

versión latina del texto griego de Frínico; y algunas notas ilustrando este último. No son de Núñez todas estas notas: que las hay, también, de David Hoeschel, Julio César Escalígero y Juan Cornelio de Pau, quien fué el director de la edición (15). Menéndez y Pelayo dice que los «trabajos [de Núñez] sobre el glosario de voces áticas de Frínico no han envejecido y conservan todavía interés: ¡rara cosa en un libro de filología!» (16).

OBRAS RETÓRICAS DE NÚÑEZ.

INSTITUTIONUM RHETORICARUM LIBRI QUINQUE. BARCINONE... EX TYPOGRAPHIA IACOBI CENDRAT. AN. 1585 (17). Dedicó Núñez esta obra a los profesores y alumnos de la Universidad de Valencia. Como indica el mismo título del libro éste es tratado que enseña al orador a bien hablar. «La doctrina y aun las palabras de ésta obra, como advierte Menéndez y Pelayo, son de Hermógenes y de Aphtonio, trasladadas por Núñez a lengua latina y enriquecidas con varios apéndices, v. g., la descripción aristotélica de las pasiones en el libro II de la *Retórica*, y un tratado de tropos y figuras extractados de Phebanmon y de Minuciano. Una serie de cuadros sinópticos pone a la vista todo el artificio hermogeniano» (18). En esta obra trata Núñez algunas cuestiones filosóficas; pero no filosóficamente, sino en cuanto se relacionan con el orador y la Retórica (19). El presbítero Don Miguel Sebastián, discípulo de Núñez y Catedrático de Retórica de la Universidad de Zaragoza, vertió del latín al castellano estas *Instituciones*. No sé yo que se haya impreso esta versión; pero se halla manuscrita en la Biblioteca Colombina de Sevilla (20).

TABULAE INSTITUTIONUM RHETORICARUM PETRI IOANNIS NUNNESII. VALENTIAE. APUD PETRUM PATRICIUM. ANNO 1599 (21). Es una

(15) Me he servido del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-49.763.
(16) *Historia de los heterodoxos españoles*, Lib. 5.º, epílogo, t. V, Madrid, 1928, pág. 433.
(17) Es la 2.ª edición: la 1.ª se imprimió en Barcelona en 1578.
(18) *Historia de las ideas estéticas en España, t. II*, Madrid, 1884, cap. IX, pág. 269.
(19) Me he servido del ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-VIII-4-22.
(20) Signatura: B-4-445-5.
(21) Esta es la 3.ª edición. La 1.ª se imprimió en Barcelona en 1578 por J. Cendrat.

reducción en cuadros sinópticos de la doctrina de las *Institunionum Rhetoricarum*, que Núñez confeccionó a fin de facilitar el estudio de esta última obra (22).

INSTITUTIONES ORATORIAE COLLECTAE METHODICES EX INSTITUTIONIBUS ANDOMARI TALAEI. VALENTIAE, PER JOANNEM MEY FLANDRUM. 1552. Compendio de la *Retórica* que en 1544 imprimió el ramista francés Andomaro Talaeo u Omer Talón. Este trabajo nuñeziano fué compendiado, en el siglo XVII, por dos discípulos del Profesor de Valencia: Bartolomé Gavilá, ilicense, y el diácono de Gandía Don Vicente Ferrer, profesor de Retórica en la Universidad de Valencia, en libros que yo no he visto y cuyos títulos son: *Petri Joannis Nunnesii oratoriae institutiones in quinque libros distributae a Bartholomeo Gavilá ilicensi in epitomem redactae* (23) y *Breves progymnasmatum Petri Nunnessi et Rhetoricae Francisci Novellae institutiones... A Vincentio Ferrer Gandiensi diacono...* (24).

PROGYMNASMATA, ID EST, PRAELUDIA QUAEDAM ORATORIA EX PROGYMNASMATIS POTISSIMUM APHTHONII... CAESARAUGUSTAE, APUD MICHAELEM EXIMENUM SÁNCHEZ. M.DXCVI (25). En el cap. I de este librito dice Núñez lo que son estos progimnásmatas oratorios: «Opera quae efficit orator aut sunt minora aliis, aut maiora, minore vocatur progymnasmata, id est praeludia quaedam et quasi parva quaedam simulacra maiorum operum: opera maiora, si causae verae sint, appellantur orationes..., si autem fictae fuerint, declamationes nominantur» (26). Estos progimnásmatas o preliminares de que aquí se ocupa Núñez son los catorce que él indica así: «Fabula, Narratiuncula, Chria, Sententia, Confutatiuncula, Confirmatiuncula, Locus communis, Laus, Vituperatio, Ethopoeia, Descriptio, Thesis, Legislatio, Quae, aut respondent singulis partibus orationis..., aut neutri respondent, sed ornamentum tantum sunt ad orationes componendas» (27). Respecto a cada uno de estos progimnasmas, Núñez estudia dos cosas: «unum quo modo possimus singula per se conficere, alterum qua ratione ea

---

(22) He manejado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 2-50.674.

(23) Esta obra se imprimió en Huesca en 1604 por Juan Pérez de Valdivielso.

(24) Este libro fué impreso en 1655 en Valencia por Jerónimo Vilagrasa.

(25) Según consta en la licencia, esta es la 2.ª edición.

(26) Páginas 2 y 3. Ed. cit.

(27) Página 5. Ed. cit.

in oratione sint intexenda» (28). La doctrina la saca Núñez de la expuesta por Aphthonio, declamador y sofista.

Aunque no están impresos, Núñez compuso algunos trabajos sobre ciertas epístolas y oraciones de Cicerón, trabajos de los que habla Menéndez y Pelayo (29).

RATIO BREVIS ET EXPEDITA CONSCRIBENDI GENERA EPISTOLARUM ILLUSTRIORA. Publicó Núñez este opusculito a la vez, y en el mismo volumen, que los *Progymnasmata* de que acabo de hablar (30). Son un conjunto de reglas breves para redactar toda suerte de cartas: comendaticias, gratulatorias, excusatorias, consolatorias, etc. Núñez enuncia solamente las reglas, sin detenerse a razonarlas y justificarlas. A continuación de cada precepto pone un ejemplo que declara cómo se ha de observar dicha regla.

Muy semejantes al anterior son otros dos trataditos de Núñez, que no se han impreso, y que he visto en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid. Titúlanse: el uno FORMULAE ILLUSTRIORES AD PRAECIPUA GENERA EPISTOLARUM CONSCRIBENDA. SIMUL CUM PRAECEPTIS QUIBUS FERE UTI SOLET M. T. CICERO. AUCTORE DN.° AT MR.° PETRO JOANNE NUÑESSIO (31); y el otro PERA FER CENSURA DE UNA EPISTOLA SE HAN DE CONSIDERAR TRES COSES (32). Las tres cosas a las que en el último tratadillo se refiere Núñez, para dar ciertas reglas sobre ellas, son: la Gramática, la elegancia de la lengua y la Retórica.

ORATIO HABITA A PETRO JOHANNE VALENTINO, IN ACCADEMIA VALENTINA. AD PHILIPUM TERTIUM MARGARITAM AUSTRICAM, REGES, ALBERTUM ET ISABELLAM FLANDRIAE DUCES, QUI PRAESENTES SCHOLIS ADOTITERUNT. No sé que se haya impreso este discurso. Yo le he leído manuscrito en la Sección correspondiente de la Biblioteca Nacional de Madrid (33). Es una salutación a las personas regias mencionadas, llena de alusiones a la historia y literatura clásicas.

---

(28) Página 6. Ed. cit. Me he servido del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-4791.

(29) *Biblioteca hispano latina clásica*, Madrid, 1902, pág. 744.

(30) Ocupa las páginas 87 a la 109 de la edición de los *Progymnasmata*, ya citada. Como dije, me sirvo del ejemplar 3-4.791 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

(31) Manuscrito 9.227. Es un códice del siglo XIX, que contiene varios tratados.

(32) Manuscrito 152, fols. 63 v. a 66 v. También este códice contiene varios tratados.

(33) Manuscrito 152, fols. 66 v. al 68 v. También contiene copia de este mismo discurso el manuscrito 9.227.

Porque lo dice el mismo Núñez, en su libro *De recta atque utili ratione conficiendi curriculi Philosophiae* (34), consta que compuso, también, otras dos obras retóricas importantísimas: Scholia in libros rhetoricorum Aristotelis y Scholia in Poetica Aristotelis; pero, desgraciadamente, se han perdido unos y otros escolios.

III. Obras filosóficas de Núñez.

Las obras filosóficas de Núñez pueden clasificarse en cuatro secciones: de Metodología General, de Dialéctica, de Física y de Historia de la Filosofía.

OBRAS METODOLÓGICAS.

Avisos pera estudiar les Arts en particular: P. I. Nunnesii. Ignoro si se ha impreso este trabajillo. Yo le he estudiado en un códice de la Biblioteca Nacional de Madrid (35).

Los *Avisos* son un tratadito de Metodología sencilla y práctica, y están dedicados a los alumnos. Núñez da preceptos curiosísimos. Aconseja: se estudien «libres correctes y emendats, comson dels llatins de estampa de Plantino ó Paulo Manuci. Dels grecs de estampa de Enrric Estevé» (36); se lea muchas veces y con toda atención un mismo pasaje, y, si se duda de que se haya entendido bien, se pongan en orden natural las partes de la oración según las enseñanzas de la Gramática; se oiga al maestro con atención y afecto, y se le pida declare en lenguaje claro y hasta vulgar, ilustrando con oportunos ejemplos, lo que no sea fácil de entender de otro modo; se traduzca diariamente, y aun *ad pedem literae;* se aprendan las lenguas clásicas en las obras de los autores que escribieron de aquella Facultad a la que piensan dedicarse los alumnos; se estudie «en pocs llibres y bons, y sempre la ploma en la ma, y mai notant al marge, si no ab un carpatas remeses, y desde el primer dia tenir un llibre blanc partit per materies del que pensan que algun dia avren menester, y sempre tenint aquel devant anāt. reduint en quell lo que os vindra aproposit. Comsi pensan estudiar Philosophia y algun dia graduarvos tenir

(34) Folios 122 y 123 de la edición que detallaré al hablar de esta obra.
(35) Manuscrito 152. Son 7 folios en 4.º menor. Letra del siglo xvii; y, después, otra copia con letra del siglo xviii.
(36) Folio 60 r. del Ms. cit.

partits en lo libre caps. pera demandar le grau, altres pera gracies, y altres caps. de materies, dels cels, elements, animals, plantes, etc., y com llegiren una cosa notable ou un altre que os puga servir, fer un señal o remesa de aquell tal autor» (37).

Ratio studii theologici P. I. Nunnesii. Tampoco ha sido impreso este trabajo. Le he leído manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid (38). Es una carta, fechada en Valencia el día cuarto de las calendas de enero de 1597, a un tal Colina (39). En esta breve epístola indica Núñez las obras que, a su juicio, deben usarse en el estudio de la Teología; y el orden que conviene seguir en el manejo de libros y autores.

De methodo P. I. N. Tampoco ha sido impreso este estudio. Le he consultado, manuscrito, lo mismo que los anteriores, en la Biblioteca Nacional de Madrid (40).

Tiene carácter especulativo, a diferencia de los dos trabajillos anteriores; y es una lástima que esté incompleto. En él se ocupa Núñez de la definición y división del método. Después de transcribir y rechazar las definiciones del método dadas por Galeno y Aristóteles, pues ni una ni otra explican, a juicio de Núñez, lo que es el método y por qué causas existe, defínele así: «Est ergo methodus collocacatio argumentorum ut nomen argumenti dicatur et de argumentatione». En cuanto a la división del método, Núñez expone las divisiones patrocinadas por Platón, Galeno, etc., pero no las admite, sino que sigue la del Estagirita en el proemio del tratado *De anima* y en el libro I de la *Metafísica:* método de definición y de división, y método de argumentación, completando la división con un tercer miembro: método de prudencia o de circunstancias.

De studio philosophico, seu de recte conficiendo curriculo peripateticae philosophiae, deque docentis ac discentis officio consilium... Lugduni Batavorum. Apud Ioannem Diephorst. cIↄ. c. XXI (1621). Aunque, como se ve; no se publicó esta obra hasta el final del primer cuatro del siglo xvii, Núñez la tenía escrita hacía ya muchos años: porque la dedicatoria a Don Gaspar Punter, Obispo

(37) Folio 61 r. y v. del Ms. cit.
(38) En el mismo códice que los *Avisos:* 152, fols. 61 v. y 62 v. de la segunda foliación. Letra del siglo xvii.
(39) «Narro tibi Coline», dice Núñez en el folio 61 v. del Ms. cit.
(40) Manuscrito 152, fols. 63 y 63 r. Porque lo que se conserva de este trabajito sólo ocupa los dos folios dichos, en los textos que transcribo no cito el folio donde se halla lo que copio.

de Tortosa, está fechada en Barcelona el día diez y nueve de las calendas de febrero de 1594 (41).

En este libro se propone explicar Núñez de qué modo se puede organizar rectamente un curso de Filosofía. Para ello analiza: las cualidades que han de tener los discípulos y los maestros, qué disciplinas han de enseñarse, con qué orden y de qué modo, y qué deben hacer los discípulos para aprender convenientemente. Es, pues, este libro un tratado de Metodología o Pedagogía filosófica.

Como introducción, Núñez divide las obras de Aristóteles en tres géneros: acromáticas, exotéricas y sintagmáticas. Las primeras enseñan las razones necesarias de las cosas; las segundas, las probables; y las terceras, son: «hi libri perpetua serie scripti; quaeque ad unum scopum pertineat, et genere dictionis apto ad artes tradendas, quae notae traduntur Syntagmaticorum. Non sunt tamen exquisitis demonstrationibus (quales illae Mathematicorum) contexti» (42). Son acromáticos los tratados del Estagirita sobre la Filosofía contemplativa y sobre la práctica, y los libros lógicos: *Categorías*, *Analíticos*, *Tópicos* y *Elencos*. Son sintagmáticos, los libros retóricos. No dice Núñez claramente cuáles son los libros que tiene por exotéricos.

A sus oyentes les exigía Aristóteles estas cuatro cualidades: Ingenio, esto es, facilidad para percibir el objeto que se le propone a la facultad mental, y para distinguir y separar lo evidente de lo que no lo es; y memoria, que retenga lo conocido del modo dicho. Estudio, esto es, esfuerzo, y esfuerzo ardoroso, para alcanzar la verdad. Asiduidad en el trabajo. Conveniente preparación, o conocimiento de los preliminares necesarios: Gramática, Matemáticas (que son tan útiles para el estudio de la Filosofía que puede decirse que quien las conoce, no ya aprende, sino que adivina la Lógica y sus preceptos), Historia y Retórica (que debe enseñarse antes, no después, de la Lógica). También deben conocer los que comienzan a estudiar Filosofía la Gimnástica, la Música y la Pintura.

El maestro de Filosofía, además de los conocimientos que se requieren en los alumnos, según lo que se acaba de decir, ha de poseer: Arte o *Poedia*, que puede ser: general, la Lógica; y especial y singular, la misma Lógica aplicada a una disciplina determinada. Conocimiento cabal y perfecto de la Filosofía, llegando, por demostración fundada en principios ciertos, a todas y cada una de las conclusiones filosófi-

(41) Me sirvo del ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-III-3-37.
(42) Cap. I. Páginas 6 y 7. Ed. cit.

cas. Práctica y ejercicio, así en la Filosofía especulativa como en la práctica. Conocimiento de todas las escuelas filosóficas, aunque lo usual sea enseñar tan sólo la doctrina peripatética. Esto último da ocasión a Núñez para indicar las fuentes principales que sirven para llegar a conocer cada una de las escuelas filosóficas: Para la pitagórica Jámblico, Porfirio, Hierodeo...; para la académica o platónica Proclo, Plotino, Gemnistio Plethoneo, Bessarión, Marsilio Ficino...; para la estoica Epicteto, Simplicio, Arriano, Séneca, Esciopio...; para la epicúrea Laercio, Lucrecio, Casaubon...; para la pirroniana Sexto Empírico; para la peripatética los comentadores de Aristóteles, entre los cuales Núñez se fija en los que se pueden llamar clásicos, prescindiendo por completo de los árabes, y ponderando, sobre todo, a Alejandro de Afrodisia.

Para la enseñanza de la Filosofía deben explicarse: la Lógica, instrumento indispensable para la adquisición de esta ciencia, y la Filosofía especulativa y la práctica. La Filosofía especulativa es la ciencia de las cosas divinas y humanas y sus respectivas naturalezas; y se divide en Física, Matemáticas y Primera Filosofía o Metafísica. La Filosofía práctica es la ciencia de las costumbres; y comprende la Ética y la Política.

En el estudio de la Lógica no se ha de prescindir del tratado de las *Categorías*, ni de los *Primeros analíticos*, ni de los *Tópicos*. En la Física o Filosofía Natural se deben explicar todos los libros de los *Meteoros*, y no sólo los tres primeros.

Los libros de la *Metafísica* son indispensables, máxime para la Teología escolástica, en la cual no es posible ni dar un paso siquiera sin apoyarse en ellos.

En la Filosofía práctica o Moral debe tenerse en cuenta que la parte que algunos añaden como distinta de la Ética y de la Política, la Económica, en realidad, está incluída en la Política.

Piensan algunos que no son suficientes los tratados de Aristóteles para el estudio de la Filosofía, porque no hallan en ellos convenientemente desarrolladas ciertas cuestiones; pero esas faltas pueden suplirse fácilmente acudiendo a los mismos libros del Estagirita, en los cuales está lo que se busca. Así, por ejemplo, es cierto que se han perdido los ocho libros *Methodicorum*, de los que habla Aristóteles en la *Retórica* y a los que se refieren Simplicio, Laercio y otros; pero no por esto puede afirmarse que falta en Aristóteles la doctrina metodológica, porque en los *Tópicos* la explana suficientemente.

En síntesis: para la enseñanza de la Filosofía debe seguirse, según Núñez, a Aristóteles, y explicar todas las obras de éste.

El orden con que se deben enseñar las ciencias filosóficas ha de ser el siguiente: Lógica, Filosofía especulativa y Filosofía práctica o Moral.

La Lógica comprende: la *analítica*, libros sobre el silogismo y la demostración; la *tópica*, los ocho libros *tópicos* y uno de los *elencos;* y otras dos partes *elementarias*, una sobre las *categorías* y otra sobre la *hermenia* o interpretación.

Los libros lógicos de Aristóteles deben, pues, estudiarse por este orden: *Categorías, Hermenia, Analíticos, Tópicos y Elencos.*

En la Filosofía especulativa se ha de estudiar antes la Filosofía Primera o Metafísica, y después la Fisicología.

La Filosofía Primera tiene dos partes: una sobre los principios de las cosas, contenida en los tres últimos libros de la *Metafísica* aristotélica; y otra sobre los principios de todas las Artes, que Aristóteles desarrolla en los restantes libros de la *Metafísica*. El estudio de la Filosofía Primera debe principiar por esta segunda parte. Aristóteles unió ambas partes en una sola disciplina, porque los principios de las Artes corresponden a los de las cosas.

A la Fisicología le asigna Núñez, siguiendo a Aristóteles, seis partes: Primera, sobre los principios o afecciones comunes a las cosas naturales. Segunda, del cielo. Tercera, del nacimiento y la muerte. Cuarta, Metereología. Quinta, de los animales. Sexta, de las plantas. Entre los libros aristotélicos que desarrollan estas seis partes de la Física, deben estudiarse los *De anima*, necesarios hasta para conocer bien los animales y las plantas.

Al finalizar el estudio de la Filosofía especulativa deben analizarse los tres últimos libros de la *Metafísica*, en los que Aristóteles trata de los principios de las cosas.

El estudio de la Filosofía requiere, por lo menos, un quinquenio; y eso que los clásicos dedicaban a esta labor mucho más tiempo.

Respecto al modo de enseñar la Filosofía, Núñez recomienda al maestro que se fije en las cosas y en sus respectivas naturalezas, y no en los libros y palabras, aunque los libros deben ser constantemente usados. Núñez aconseja siempre el empleo de los tratados de Aristóteles.

Para desarrollar convenientemente la doctrina de cualquiera de los libros de Aristóteles, cree Núñez, fundado en Simplicio, que se han de observar tres reglas: Primera: Que la exposición del libro

se dirija a un fin, y que este sea siempre idéntico. Segunda: Que siempre se presente toda la doctrina concatenada y unida. Tercera: Que el lenguaje sea apto y propio para la exposición.

El método analítico le tiene Núñez como aptísimo para la exposición de las ciencias. El maestro debe exponer siempre los principios y atributos comunes de las cosas tomándolos de la Primera Filosofía, o Metafísica, como lo hacía Aristóteles. En el desarrollo de cada una de las partes de la Filosofía se ha de adecuar el maestro a las respectivas naturalezas de estas partes.

En la exposición de la Lógica y de la Metafísica, las reglas de toda índole deben ser aclaradas con ejemplos, de suerte que los discípulos lo entiendan todo con facilidad.

En el desarrollo de la Física, dice Núñez que el maestro debe cuidar mucho de enseñar con precisión la naturaleza, causas y atributos de las cosas, presentando con claridad las definiciones que se desprenden de las demostraciones, y ejercitando a los discípulos en la resolución de los problemas filosóficos mediante las demostraciones susodichas. Debe cuidar, asimismo, de hacer notorio el enlace de las demostraciones, para que los oyentes pasen con facilidad de unas a otras, y partiendo de los primeros principios lleguen hasta las últimas consecuencias y verdades.

Como en los libros de Aristóteles que se usan corrientemente hay muchos pasajes corrompidos o ambiguos, deben consultarse los textos griegos, para hallar el genuino sentido de las enseñanzas y palabras del Estagirita. Y como no es posible que el trabajo que esto implica le pueda realizar un hombre solo, deben utilizarse incesantemente los comentarios griegos y árabes de Aristóteles. Núñez aprecia poco a los comentaristas latinos del Estagirita.

Siendo el fin del maestro enseñar, debe cerciorarse bien de que los discípulos han comprendido la doctrina expuesta; y, para ello, preguntarles. Para lograr ser fácilmente entendido, es conveniente usar la lengua materna de los alumnos, y emplear una dicción sencilla y corriente.

Para que se vea puesta en práctica toda esta doctrina pedagógica, Núñez explana a continuación el cap. I de las *Perihermenias* de Aristóteles. Esta explicación es magistral; y está hecha conforme a cuantos procedimientos filosóficos, históricos y filológicos podían usarse en el siglo XVI.

A los alumnos, y para que pudieran aprender fácilmente, Núñez les encarece: que una vez que hayan comprendido bien la doctrina

expuesta por el maestro, la admitan y reciban; que se instruyan en la historia de la ciencia o disciplina que cursen; que se ejerciten particularmente en la inteligencia del texto base del estudio, cotejando unos pasajes con otros, y consultando los intérpretes; que retengan fielmente en la memoria la doctrina aprendida, para que, cuando sea necesario, venga con facilidad a la mente; y que no sean discutidores ni pendencieros en puntos doctrinales.

Tal es el tratado *De studio philosophico* de Núñez. Bien y justamente le calificó Menéndez y Pelayo llamándole «preciosísimo libro» (43).

OBRAS DIALÉCTICAS DE NÚÑEZ.

DE CONSTITUTIONE ARTIS DIALECTICAE LIBELLUS: IN QUO EXEMPLO GALENI DOCETUR EX NOTIONE FINIS, CUR SINGULA PRAECEPTA ARTIS TRADANTUR. Núñez publicó este tratadito a la vez, y en el mismo volumen, que la *Oratio de causis obscuritatis Aristoleae*, imprimiéndolos en Valencia en casa de Juan Mey en 1554 (44).

No es esta obra un tratado de Dialéctica en el sentido propio y estricto de la palabra, porque no comprende todas las reglas necesarias para dirigir al entendimiento en la argumentación; es una introducción a la Dialéctica, un esquema, algo así como el mapamundi de la Dialéctica, que ofrece en mirada sintética y de conjunto las partes y reglas dialécticas, deduciéndolas todas del fin de esta disciplina. He aquí un breve resumen de la doctrina de este opúsculo.

La Dialéctica, que es compañera y servidora de la Filosofía, tiene cuatro significados: Primero. El platónico: método de definir y dividir. Segundo. El estoico: juicio tan sólo sobre el silogismo. Tercero. El aristotélico: arte de lo probable. Cuarto. El universalmente admitido: disciplina acerca de la invención y disposición de los argumentos. Núñez, en este tratadito, tomó la Dialéctica en el cuarto de los sentidos expuestos.

El origen de la Dialéctica está en el modo natural de proceder los hombres en la disputa. Los filósofos observaron y analizaron ese

(43) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, Madrid, 1896, capítulo IX, pág. 258.

(44) El opúsculo *De constitutione artis Dialecticae*, ocupa los folios 41 al 53 de la edición susodicha. Me sirvo del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: R-15.333.

proceso; y, fundados en él, fueron formulando los preceptos dialécticos, agregando los unos nuevas enseñanzas a las expuestas por los otros. Aristóteles añadió a las doctrinas de Platón lo concerniente a las figuras del silogismo. Teofrasto y Eudemo adicionaron a la Dialéctica de Aristóteles lo que atañe a los silogismos hipotéticos, etc.

Para Núñez la Dialéctica: «Est enim methodus, uniusquiusque, artis perfectio et absolutio» (45). Se han de estudiar respecto a ella el fin, la materia, los oficios, el artífice y los instrumentos que le son propios.

El fin de la Dialéctica, esto es: «id extremum ad quod omnia praecepta referuntur, et ipsum alio non refertur» (46), no son las reglas y normas que suministra esta disciplina, es: «uti ratione, aut disserere, aut disceptare, aut disputare, nam haec omnia unum idemque valent» (47). Por razón del fin, la Dialéctica puede definirse: «Ars disserendi» (48).

Materia de la Dialéctica son los preceptos sobre la invención y disposición de los argumentos, preceptos que versan y se aplican a todas las cosas. Como el discurrir sobre algo se llama cuestión, puede decirse que las cuestiones son la materia sobre que versa la Dialéctica.

Denomínanse oficios las últimas obras o acciones que un artífice debe ejecutar para conseguir el fin peculiar de su respectivo arte. Los oficios de la Dialéctica se reducen a dos: producir una obra nueva, y juzgar la obra nueva producida. Mas, como, al realizar esto último, separamos los vicios de las virtudes, cabrán en la Dialéctica tantos oficios cuantos sean los vicios de la razón: separar lo ajeno e impertinente, explicar lo oscuro, distinguir lo ambiguo, refutar lo falso y deshacer lo inconsecuente.

Los instrumentos son los medios necesarios para realizar los oficios; y, tratándose de la Dialéctica, se reducen a dos: invención y disposición. De aquí que las partes de la Dialéctica sean, también, dos: invención y disposición.

Llámase invención al método o razón de hallar argumentos para explicar una cuestión. La invención no proporciona los argumentos, pero indica dónde han de buscarse. Los argumentos los suministra el ingenio, previo el conocimiento de las artes y el uso.

---

(45) Folio 42 r. Ed. cit.
(46) Folio 42 v. Ed. cit.
(47) Folio 43 r. Ed. cit.
(48) Folio 43 v. Ed. cit.

Los argumentos versan sobre las cuestiones, y brotan de ellas. Cuestión es aquéllo de lo que se trata; y puedé ser: simple, si se explica con una sola palabra, v. g., qué sea el hombre; o compuesta, si por dos o más palabras, v. g., si se ha de alabar la Dialéctica. Los argumentos o pruebas se toman: o de las partes de la cuestión, y entonces se llàman *unita quaestione;* o del enunciado total de la cuestión, y entonces se denominan *asumptos* de la cuestión.

Los argumentos de la primera especie, los unidos a la cuestión, son: conjuntos, si nacen de otros argumentos, como las definiciones y divisiones que se toman de varios lugares dialécticos; o simples, a saber, nombres o cosas.

Así los argumentos simples de nombre como los de cosas, pueden tratarse *simpliciter* o comparativamente. Las comparaciones son respecto a lo mayor, menor, igual, semejante o desemejante. Los argumentos *simpliciter* se formulan directamente o por los inconvenientes, y con idéntica o diversa calidad. Si se formulan directamente y con la misma calidad, son argumentos consentáneos; y si *ad incommodum* o con diversa calidad, son disentáneos. A su vez, los argumentos consentáneos: o tienen tal fuerza que brotan uno de otro, como el efecto de la causa, o no la tienen, como el sujeto y los adjuntos. Por todo esto, los géneros de argumentos posibles se reducen a diez: causas efectos, sujetos, adjuntos, disentáneos, comparaciones, nombres, divisiones, definiciones y testimonios.

Causa es aquello por cuya fuerza o influjo se hace algo. Tiene cuatro géneros: fin, forma, eficiente y materia. Fin es la causa por cuya gracia o para cuyo logro se hace algo. Forma es la causa por virtud de la cual la cosa es lo que es y se distingue de las demás. Eficiente es la causa por la que existe o tiene ser otra cosa. La causa eficiente se puede distinguir apoyándose en tres motivos: Por razón del sér que obra: en causa eficiente absoluta, la que produce el efecto sin auxilio de otra causa eficiente; y causa eficiente adyutriz, que es auxiliada por otra causa en la producción del efecto. Por razón de la cosa hecha, en causa eficiente procreante y causa eficiente conservadora. Por razón del modo de obrar: en causa eficiente espontánea, que obra por impulso propio e intrínseco; y causa eficiente no espontánea, que no obra por virtud de un impulso de su propia entidad, sino impelida por la naturaleza en general. La materia es la causa de la que se hace algo.

Efectos son los séres que existen por la acción de las causas.

Sujetos son aquellos séres que sustentan a los adjuntos; y estos son lo que se adhiere a los sujetos.

Disentáneos son los términos que, por ser contrarios o repugnantes, no pueden afirmarse o negarse a la vez respecto a una misma cosa. Pueden dividirse en cuatro especies: contrarios, los términos que disienten dentro del mismo género, como lo blanco y lo negro respecto al color; relativos, los términos cuya naturaleza y cuya fuerza está en la comparación, v. g., el padre y el hijo; privativos, los que declaran las privaciones y hábitos de la cosa, como el aspecto y la ceguera; y contradictorios, de los cuales el uno afirma y el otro niega.

Los argumentos comparativos se clasifican en: mayores, como el maestro y el discípulo; menores, como el discípulo y el maestro; iguales, como el padre y la madre; semejantes, como el sueño y la muerte; y desemejantes, como el hombre y el caballo.

Los argumentos nominales o fundados en el nombre, son: notaciones, como los que se sacan de la etimología de las palabras, v. g., Filosofía es el estudio de la sabiduría; y uniones *(coniugatá)*, esto es, aquellos que teniendo el mismo principio, después proceden de diverso modo, v. g., justo, justicia y justamente.

Argumentos compuestos son la división y la definición.

La división, que tanto en el orden de la naturaleza como en el de la doctrina es anterior a la definición, es la distribución de un todo en sus partes. Habrá, pues, tantos géneros de divisiones como de todos y partes, cuatro, a saber: por las causas, los efectos, los sujetos y los adjuntos. Existe división por las causas cuando el todo dividido es un efecto, y las partes de la división son las causas de ese efecto, v. g.: el hombre se divide en cuerpo y alma. Habrá división por los efectos cuando el todo dividido es una causa, y las partes de la división son los efectos de ella; como cuando se dice: los hombres estudian, unos por la honra, otros por el lucro y otros por conocer las cosas. Se dará división por los sujetos si el todo dividido es un adjunto y las partes de la división son los sujetos a los que aquel adjunto corresponde; como si se dice: el hombre vive en Europa, Asia, Africa o América. Por último, la división será por los adjuntos si el todo que se divide es el sujeto y las partes de la división son los adjuntos del mismo; como si se dice: los hombres, unos son blancos, otros negros y otros mestizos. Los preceptos de la división son, también, cuatro: Primero. Que el todo y sus partes, tomadas estas juntamente, se conviertan y correspondan. Segundo.

Que en la división no falte ni sobre nada. Tercero. Que las partes o miembros de la división sean contrarios entre sí. Cuarto. Que, como preceptuaba Platón y admitía Aristóteles, la división conste, a ser posible, precisamente de dos miembros.

La definición es la oración que explica brevemente lo que es la naturaleza de una cosa. Llámase naturaleza de una cosa lo que ésta es en sí, esto es, sus partes si ella es corpórea; y, si es incorpórea, «nihil aliud est, quam finis et causa efficiens: ut Dialectica est ars disserendi: ars est causa efficiens Dialecticae, finis vero disserere» (49). La única definición propiamente tal es la que se hace por las causas de la cosa, las demás son descripciones. La definición de las cosas corpóreas puede tomarse de todas sus causas; y decir, por ejemplo: el hombre es animal (materia) que tiene razón (forma, eficiente y fin). La definición de los séres incorpóreos no puede hacerse por su materia y su forma, porque carecen de ellas; debe hacerse por otras causas: eficiente y final. La descripción puede hacerse por los sujetos, los adjuntos y los efectos. La definición consta de género y diferencia. Género es la noción común que abarca varias formas semejantes a él. Diferencia es aquello de tal modo propio de una cosa que precisamente por ello ésta es lo que es y se distingue de las demás cosas pertenecientes al mismo género. Para definir bien, deben observarse tres preceptos: Primero. La definición debe convertirse y reciprocarse con el definido. Segundo. La definición debe ser breve, aunque sin perjuicio de la claridad; esto es, en la definición nada debe sobrar ni faltar. Tercero. Las palabras de la definición siempre deben tomarse en sentido propio, nunca en sentido traslaticio o figurado.

Asumptos *(asumpta)* son todo aquello que nace y brota de la enunciación de una cuestión, como los testimonios divinos y humanos.

Disposición es la conveniente colocación de las cosas halladas. Comprende la argumentación y el método.

La argumentación «est constans collocatio argumenti cum tota quaestione, aut cum singulis partibus quaestionis, ad veritatem iudicandam» (50). Se llama argumentación, porque es explicación de los argumentos. Las partes de la argumentación son mayores y menores. Son partes mayores las enunciaciones, v. g.: todo hombre es animal. Son partes menores cada una de las palabras que constituyen la enunciación, v. g.: hombre y animal. Si la argumentación

(49) Folio 48 v. Ed. cit.
(50) Folio 50. Ed. cit.

tiene dos partes mayores se llama entimema, siempre que una de ellas sea el antecedente y la otra el consiguiente; si tiene tres partes, la primera se llama proposición, la segunda asunción y la tercera complexión, denominándose todo el raciocinio tripartito. Las tres partes del raciocinio tripartito pueden resumirse en una sola proposición. Las partes de la argumentación son, asimismo, tres: la que se atribuye o es atributo de la cuestión, y se llama mayor; la que es sujeto, y se denomina menor; y la que sirve para juzgar la cuestión, y se conoce con el nombre de medio o argumento. Los argumentos se refieren a los lugares de la invención ya expuestos; y de ellos recibe esta variedad de nombres. Así: si los argumentos se toman de las causas, la demostración se llama *propter quid;* si de los efectos, *quia* si de lo contradictorio, *ad incommodum;* si de lo igual, ejemplo; si de lo semejante, parábola; si de las partes contrarias, dilema; si de muchas partes o casos individuales, ejemplos; y si de todas las partes o casos individuales, inducción. Los argumentos pueden ser: necesarios, los que tienen verdadero el antecedente y el consiguiente; y no necesarios, aquellos cuyo antecedente es verdadero, pero cuyo consiguiente es falso. Las reglas para la argumentación necesaria son cuatro: Primera. De la oposición del consiguiente ha de seguirse la oposición del antecedente. Segunda. Si algo sigue al antecedente, debe seguir, también, al consiguiente. Tercera. De lo verdadero no se sigue más que lo verdadero. Cuarta. De lo falso, unas veces se sigue lo falso y otras lo verdadero, aunque no por razón de la materia, puesto que la mentira no puede ser causa de la verdad, sino por razón de la colocación o disposición de los elementos del argumento.

La segunda parte de la disposición es el método, que es la buena colocación de los argumentos. El método puede ser de doctrina y de prudencia. Método de doctrina es aquella colocación de los argumentos que va de lo general a lo especial; y puede referirse a la demostración o a la definición. Método de prudencia es el que, fundado en la observación diligente de las personas, tiempos, lugares y cosas a quienes se refiere, se amolda y atempera a lo que ellos piden, aunque esto no hubiera de hacerse según el método de doctrina.

Este folleto *De constitutione artis Dialecticae,* fué loado por Don Gregorio Mayans y Síscar, quien dijo que: «exquisita methodo, mirabili brevitate et prespicuitate scriptus est, secundum Aristotelem mentem» (51).

---

(51) *Specimen bibliothecae hispano majansianae*, Hannover, 1753, página 80.

Commentarius in libellum De constitutione artis Dialecticae. Le publicó Núñez juntamente con la *Oratio de causis obscuritatis Aristotelae* y el opúsculo *De constitutione artis Dialecticae*, impresos todos ellos en un volumen salido de las prensas valencianas de Juan Mey, en el año 1554 (52).

En estos comentarios, Núñez transcribe las frases del opúsculo *De constitutione artis Dialecticae* que, a su juicio, necesitan aclaración; y las va explicando con la amplitud conveniente. Estas explicaciones son valiosísimas. Núñez, no sólo completa, aclara y justifica su doctrina, sino que se preocupa casi siempre de señalar el origen histórico de las doctrinas, indicando los autores que las enseñaron. La exposición denota mucha erudición, y se amolda por completo a la doctrina peripatética, aunque el Escritor valenciano no la defienda con un criterio que se niegue a reconocer que también el Estagirita se equivoca, o que no le rectifique cuando no acertó en sus enseñanzas.

Al principio del comentario explica Núñez lo que es este, diciendo así: Como Galeno llamó libro de la constitución del arte médico al que compuso para explicar dicho arte, fundándose en el fin que con aquel buscaba, así yo llamo a este librito *De la constitución del arte de la Dialectica* por razón del método con que en él se enseña la Dialéctica: el de resolución. Este procedimiento explica todo el arte al que se aplica, por la noción del fin del mismo arte.

Ahora, como ejemplo concreto que sirva para que el lector vea cómo procede Núñez en estos comentarios a su propio libro, voy a presentar su explicación sobre los géneros de causas que deben admitirse.

El opúsculo *De constitutione artis Dialecticae*, después de definir la causa en general: «Causa est cuius vi aliquid fit» (53), indica la división aristotélica de las causas, diciendo: «Cuius quatuor sunt genera: finis, forma, efficiens, materia» (54). Todo esto lo explica Núñez del modo siguiente.

Platón, en el *Timeo*, parece establecer seis géneros de causas: fin, forma, ejemplar, eficiente, instrumento y materia. Pero en esta

---

(52) Estos comentarios ocupan los folios 53 v. al 151 del volumen citado. Me sirvo del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: R-15.333. Le faltan los folios 119 y 120; pero los tiene otro ejemplar de la misma Biblioteca. Signatura: R-15.880.

(53) Folio 45 v. Ed. cit.

(54) Folio 46 r. Ed. cit.

enumeración hay redundancia. En efecto: En las cosas naturales, el ejemplar sólo tiene razón de causa en cuanto se refiere a las ideas divinas; y si respecto a ellas se le considera como causa, es en cuanto se identifica con la forma a cuya semejanza se ejecuta la obra. El instrumento debe considerarse como la misma causa eficiente: porque, si bien es cierto que no obra primariamente y *per se*, ayuda, no obstante, a que el eficiente ejecute la acción. También puede reducirse el instrumento a la causa final si en la serie de causas eficientes se llega a un instrumento que sea el último respecto a todos los demás. Este postrer instrumento, en relación a los demás que le pueden seguir, tendrá razón de causa eficiente; y en orden a los instrumentos que le anteceden, tendrá razón de fin.

Aristóteles redujo a cuatro los géneros de causas posibles: fin, forma, eficiente y materia.

Esta división de las causas la prueban algunos discurriendo así: Como causa es la razón que se aduce para explicar una cuestión, habrá tantos géneros de causas cuantos sean los de cuestiones posibles. Los géneros posibles respecto a las cuestiones son cuatro: porque toda cuestión se reduce a saber: o por razón de quien se hace algo (fin), o por qué cosa se hace algo (forma), o por quién, por qué agente, se hace algo (eficiente); o de qué se hace algo (materia). Luego los géneros de causas posibles son los cuatro susodichos.

No admite Núñez esta demostración: porque, fundados en ella, han colegido algunos que los géneros de causas posibles son ocho, ya que, además de las cuatro cuestiones enumeradas, existen otras cuatro, a saber: en quien se hace algo (sujeto), por quién se hace algo (instrumento), con qué cosa se hace algo y por qué fin no pudo ser hecho algo.

Para Núñez se demuestra evidentemente que las causas son cuatro, discurriendo así: Todo aquello por lo cual se hace algo, necesariamente estará, o unido o separado de lo que es hecho. Si está unido a lo que es hecho por él, será: o el sujeto y la materia sobre quien recae la acción (causa material), o la forma que actúa a la materia (causa formal). Si aquello por lo cual se hace algo está separado de lo que es hecho por él, u obra como causa eficiente, o incita a la acción como causa final. Luego los géneros posibles de causas son los cuatro consabidos.

No tienen razón los que a estas cuatro causas quieren que se les agreguen otras cuatro. En efecto: El fin, el intento y la utilidad se reducen al mismo género de causa, a la causa final; y solamente

se diferencian entre sí por la mutua comparación de unos de estos conceptos con otros. El sujeto en el que se hace algo, o no se le considera como causa, o se le ha de reducir a la causa eficiente o a la material. La voluntad, que algunos consideran como uno de los géneros de causa, no lo es respecto a toda suerte de cosas, pues en muchas no interviene, y aun en las que tiene intervención se reduce a la causa eficiente. El lugar, el tiempo y todas las demás causas que se denominan *sine quibus non*, no son, en realidad, causas: porque nada se hace por ellas, esto es, por la virtud peculiar y propia suya.

Mayans dijo de estos Comentarios que: «prope incredibili mentis acumine; et methodo sollertissima elaboratus est» (55).

OBRAS FÍSICAS DE NÚÑEZ.

INSTITUTIONUM PHYSICARUM QUATUOR LIBRI PRIORES COLLECTI METHODICOS EX DECRETIS ARISTOTELIS... VALENTIAE. EXCUDEBAT JOANNES MEY, FLANDER, 1554.

En la dedicatoria de este opúsculo (56) a Miguel Juan Pascual, Doctor en Medicina, que Núñez fechó en Valencia el día trece de las calendas de Diciembre de 1554, dice el propio Autor que este tratadito es una introducción al estudio de la Física, compuesto al estilo de Platón, pero ajustándose a la doctrina y enseñanzas de Aristóteles, para conocer al cual se ha fundado en los mejores intérpretes del Estagirita, transcribiendo las palabras de éste según la versión latina de Perión.

Abre el opúsculo lo que Núñez llama *Ratic methodi*. En esta introducción dice el Profesor valenciano que la voz método corresponde a lo que Aristóteles llamaba παιδεια al comienzo de los libros *De partibus animalium*. No tiene, pues, razón Pedro Ramus al atribuirse el mérito de ser quien primeramente tratase del método, pues, sin duda, este honor le corresponde al Estagirita. Siguiendo a éste, se propone Núñez proceder de lo general a lo especial, tratando: primero de los cuerpos, de los movimientos y de las afecciones; y después de sus respectivas causas, examinando antes los

(55) *Specimen Bibliothecae hispano majansianae*, Hannover, 1753, página 80.
(56) Me sirvo del ejemplar encuadernado con otras varias obras en un volumen de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: R-15.038.

fenómenos y explicando luego las causas. Este mismo fué el orden prescrito por Aristóteles y seguido por él en el tratado *De partibus animalium*. La doctrina contenida en las *Institutionum Physicarum* puede resumirse así:

La Fisicología es «ratio rerum naturalium constantium» (57); y son sus partes los cuerpos, el movimiento, las afecciones y los principios, pues de todos ellos consta la naturaleza.

Los cuerpos pueden ser: simples, «quae motus principium habent naturam, ut ignis, qui naturam in sublime fertur» (58); y concretos, los que resultan de la mezcla de los cuerpos simples. Los cuerpos simples son los cielos y los elementos. Los concretos son: imperfectos, que, a su vez, pueden existir en la región suprema del aire (llamas, cometas, etc.), en la región media (nubes, nieves, etc.) y en la región ínfima (aguas y vientos); y cuerpos perfectos, que pueden ser inanimados, fundidos o producidos por la tierra, y animados, en los que cabe distinguir partes semejantes, como las carnes y huesos de los animales, y partes desemejantes, que se llaman instrumentos.

El movimiento es «actus eius quod esse potest, qua ex parte eam vim habet» (59); está en el sér que se mueve; y es, en parte ese mismo sér, y en parte la potencia de dicho sér. El movimiento se divide en: nacimiento, desaparición y movimiento propiamente tal, es decir, aquel que parte de un sujeto y va a otro sujeto, a diferencia del nacimiento, que parte de lo que no es el sujeto, y de la desaparición, que va a lo que no es el sujeto. El movimiento propiamente tal puede dividirse atendiendo a la cualidad, a la cantidad y al lugar. En cuanto a la cantidad puede ser crecimiento y decrecimiento, y se da únicamente en los cuerpos animados. El movimiento que se verifica según la cualidad, y se llama conmutación: va de una cualidad a su opuesta, conviene a todos los cuerpos, y tiene por especies primeras y fundamentales, de las que proceden todas las demás, el calentar y el enfriar, el humedecer y el secar. El movimiento por razón del lugar puede proceder de un principio intrínseco al sér que se mueve o de un principio extrínseco a él. Si el principio es intrínseco, puede, a su vez, ser o el alma del sér que se mueve o la naturaleza; y sus mutaciones pueden ser simples o concretas, según sean simples o concretos los cuerpos que las realizan. Los movimientos cuyo principio es extrínseco al sér

(57) Folio 1 r. Ed. cit.
(58) Folio 1 v. Ed. cit.
(59) Folio 8. Ed. cit.

que se mueve, pueden ser: simples, que, a su vez, revisten las formas de *tractus* y *pulsus*; o compuestos, que admiten otras dos formas, *vectatio* y *volutatio*.

La afección «est accidens quod non cernitur positum in motum, ut locus» (60); y reviste dos formas: unas comunes a todos los cuerpos y movimientos, y otras propias de algunos tan sólo. Afecciones comunes a todos los cuerpos son lo infinito, el lugar y el tiempo.

Lo infinito, que conviene a los cuerpos, movimientos, tiempos, etcétera: «est cuius semper aliquid extra accipere possunt ii, qui rationem quantitatis sumpserint» (61). Infinito en potencia «id dicitur esse, ad cuius ultimam appositionem, aut divisionem perveniri non potest» (62). El infinito en potencia puede serlo: por adición, como el número; por división, como la magnitud; y de uno y otro modo, como el tiempo.

El lugar «est ultima extremitas eius quod circumfusum est, quae moveri non potest» (63); y puede ser propio o común, según que cada una de las partes del lugar correspondan o no a las del cuerpo en él contenido. El lugar admite seis diferencias: arriba, abajo, derecha, izquierda, delante, atrás.

El tiempo «est numerus motus primi orbis superioris et consequentis, id est, mensura qua metimur succesionem partium in motu» (64). El tiempo tiene como especies propias el pasado, el presente y el futuro. Instante es lo que es principio y fin del tiempo, no parte de él, sino aquello que puede dividirse.

Son, también, afecciones comunes a los cuerpos todos: la cantidad (longitud, latitud y altura), y las cualidades (fuerza natural, perspicuidad, luz y figura).

Las afecciones propias de algunos cuerpos son de tres especies: Unas comunes a todos los cuerpos que se producen y desaparecen, y son las cualidades primeras (calor, frío, humedad y sequedad) y segundas (las que perciben los cinco sentidos). Otras, propias de los cuerpos imperfectos; y pueden realizarse en las tres regiones: superior, media e inferior del aire. Otras, finalmente, exclusivas de los cuerpos perfectos, a saber: poder cogerse o no, poder licuarse o no, poder ablandarse o no, etc., hasta diez y ocho.

---

(60) Folio 12 r. Ed. cit.
(61) Folio 12 v. Ed. cit.
(62) Folio 12 v. Ed. cit.
(63) Folio 13 r. Ed. cit.
(64) Folio 13 v. Ed. cit.

Las diferentes afecciones del movimiento son, ser: natural y violento, acelerado y tardo, igual y desigual, continuo e interrumpido, *per se* y fortuito, total y parcial, anterior y posterior, uno según el género, la especie o el número; contrario y no contrario, comparable y no comparable.

El principio es «id cuius vi aliquid fit» (65); y puede dividirse según sea común o propio a todos los movimientos y afecciones.

Principios comunes a todos los cuerpos y afecciones son el fin y el eficiente.

El fin es aquello para conseguir lo cual se hace algo, y puede ser último o intermedio.

Causa eficiente «est... a qua est primum principium motus» (66). Se divide en causa eficiente *per se* y fortuita, según tenga o no intención de conseguir el fin que logra. La causa eficiente *per se* puede mover y no ser movida (Dios), y mover y ser movida (los eficientes creados); y, además, puede ser o no perpetua.

Los principios propios de los cuerpos, movimientos y afecciones pueden ser generales o especiales a los mismos.

Llámanse principios propios y generales de los cuerpos los que son internos a los mismos y corresponden a la naturaleza: la materia y la forma.

La materia puede ser: primera, «ex qua insita quaeque res per se primo, non fortuito efficitur, et in quam ultimo dissolvitur» (67); y segunda, «quae constat ex materia et forma, et próxima est cuiusque rei materia» (68).

La forma es la naturaleza por la cual una cosa natural cualquiera es aquello que es y se distingue de todas las demás cosas.

Los principios propios y especiales de los cuerpos se dividen según se refieran a los cuerpos simples o a los concretos; y los primeros, a su vez, se dividen según se refieran a los cielos o a los elementos.

Los cielos tienen una materia diferente de la de los elementos y cuerpos concretos, pues no está sujeta a nacimiento ni a corrupción, ya que en ellos no hay contrariedad alguna que pueda causar estas mudanzas. La causa eficiente de los cielos es, según Aristóteles, el motor que los mueve localmente. El fin del cielo es regir las fuerzas de todos los demás cuerpos.

---

(65) Folio 24 r. Ed. cit.
(66) Folio 24 v. Ed. cit.
(67) Folio 26 r. Ed. cit.
(68) Folio 26 r. Ed. cit.

Los elementos tienen como materia la materia prima, y como forma las primeras cualidades, que también son eficientes. Son cuatro los elementos, porque son cuatro las primeras cualidades que como formas los constituyen.

Los cuerpos concretos tienen como principios propios y especiales: a la mezcla de los cuatro elèmentos, como materia; a la forma del cuerpo que les da origen, por eficiente, que utiliza las primeras cualidades como instrumentos; y la forma concreta de la cosa producida o engendrada, como fin.

Para estudiar los principios especiales y peculiares de los cuerpos concretos, débese seguir la división de éstos en perfectos e imperfectos.

Los principios especiales de los cuerpos imperfectos son: el vapor, que es «exhalatio calida et humida» (69), y la exhalación, «calida et sicca» (70), como materia; y el movimiento de los cielos y la fuerza que de éstos procede, como eficiente.

Para fijar los principios especiales de los cuerpos perfectos, débese considerar a parte a los séres inanimados y a los animados.

Los principios propios de los cuerpos perfectos inanimados los declara Núñez con estas palabras: «Arida expiratio ardorem concipiens facit ea quae fodiuntur, humida vero ea quae eliciuntur. Haec omnia efficit halitus humidus maximeque in lapidibus» (71).

Los principios próximos de los cuerpos perfectos animados son: como materia próxima las partes desemejantes que sirven de instrumentos al alma (los ojos, los oídos, etc.); y como causas formal, eficiente y final, el alma.

El alma es «actus corporis organici quod potestate vitam habet» (72). Orgánico es el cuerpo «quod ex partibus dissimilibus constat, potentiam vitam addidi ut separem a cadavere» (73).

Las facultades del alma pertenecen a cinco órdenes: vegetativas, sensitivas, intelectivas, apetitivas y motrices.

Las facultades vegetativas son tres: la nutritiva *(alens)*, que conserva el cuerpo; la aumentativa *(augens)*, que lleva al cuerpo a poseer determinada cantidad; y la procreativa, que produce otros

(69) Folio 27 v. Ed. cit.
(70) Folio 27 v. Ed. cit.
(71) Folio 31 r. Ed. cit.
(72) Folio 31 r. Ed. cit.
(73) Folio 31 v. Ed. cit.

cuerpos semejantes y de la misma especie. Instrumento común de todas estas facultades es el calor.

El sentido, en general: «est facultas et principium commutationis, qua efficitur talis qualis est res quae illum movet» (74). Puede ser: externo e interno. Son sentidos externos aquellos por los cuales percibe el cuerpo animado las especies presentes de los objetos que le mueven. Estas formas son lo visible, lo oíble, lo olible, lo gustable y lo tactible. Para la acción de los sentidos externos se requieren objeto, medio y órgano o instrumentos.

Los sentidos internos son el sentido común y la fantasía. El primero es quien juzga y compara los objetos de los distintos sentidos externos. La fantasía es el sentido que guarda las especies sensibles que dejan en el alma las acciones de los sentidos externos.

Las facultades intelectivas se reducen todas al entendimiento. Este puede ser: entendimiento pasivo y entendimiento agente. Entendimiento pasivo es la facultad que percibe las cosas inteligibles. El entendimiento agente, para Aristóteles no es una facultad, sino una sustancia, que, como algo sempiterno, se separa por la muerte de aquel sér a quien como a sujeto corresponde. Los oficios o actos propios del entendimiento agente son dos: iluminar el fantasma sensible, separando en él la naturaleza de las circunstancias individuales, y perfeccionar al entendimiento pasivo. Este se perfecciona cuando entiende. El entendimiento posible es: contemplativo, a quien se propone, para que la entienda, la verdad y también la mentira; y operativo, que, no sólo entiende, sino que sigue y abraza el bien. El entendimiento pasivo puede, asimismo, ser: simple, que percibe las cosas individuales y simples, como las esencias de cada una de las cosas; o conjunto, que percibe la afirmación y la negación. En aquel no hay juicio alguno; en este sí, y se llama pensamiento *(cogitatio)*. El pensamiento puede ser de tres especies: ciencia, esto es, hábito por el cual el entendimiento conoce la conclusión mediante los principios; prudencia, hábito de gobernar las cosas humanas con recta razón; y opinión, hábito de asentir a algo con fundamento probable.

El apetito es la facultad que inclina al alma a aquella cosa que, según el sentido o el entendimiento, debe ser buscada como buena, o que hace que el alma rechace un objeto como mal del que se ha de huir. El apetito es de tres clases: el delitable, la ira y la volun-

---

(74) Folio 32 r. y v. Ed. cit.

tad. El delitable es el apetito de lo agradable. La ira es el apetito que rechaza lo molesto. Uno y otro no suponen razón. La voluntad es apetito de aquello que ha sido aprobado por el juicio de la razón.

La facultad motriz reconoce en los animales tres principios: la fantasía, en los animales perfectos; la inteligencia, en el hombre; y el apetito, en todos los demás animales. Especies de la facultad motriz son cuatro: el volar, en las aves; el nadar, en los peces; el arrastrarse, en las serpientes; y en andar, en los restantes animales.

Para señalar la causa del movimiento se deben distinguir cinco términos que intervienen en todo movimiento: el sér que mueve, el sér movido, el extremo de que parte el movimiento, el extremo al cual tiende el movimiento y el tiempo. Son causas del movimiento el sér que mueve y los dos extremos: aquel de donde parte el movimiento y aquel a donde tiende el movimiento, aunque este último no sea causa *per se* sino *per accidens*.

Causas del nacimiento y de la muerte: el acceso del sol es la causa eficiente del nacimiento, y la retirada del sol es la causa eficiente de la muerte. De aquí mismo procede el nacimiento de los elementos; y cada uno de éstos se origina de otro o de otros dos.

El crecimiento tiene como causas: eficiente, el alma, que se sirve del calor y del fuego como de instrumentos; materia, los alimentos, por los cuales crece el sér. La digestión y la asimilación son las causas del crecimiento. La desasimilación lo es del decrecimiento.

Las causas de las conmutaciones de los animales son la asimilación y la digestión.

La mutación de lugar de los séres que la realizan por sí mismos tiene: principios internos, el alma o la forma y la cualidad, siendo ésta el instrumento de aquélla; y principios externos, los que remueven los impedimentos que se oponen a tales mutaciones. Las mutaciones de lugar de los séres que las realizan por otro sér, tienen como causa la fuerza impelente o atrayente.

Las afecciones tienen las causas siguientes: el tiempo infinito, el movimiento infinito y la magnitud infinita, esto es, la posibilidad de ser siempre dividida en partes desiguales a ella.

Las afecciones de los cuerpos continuos tienen las causas siguientes. La luz tiene: como materia, el aire; y como eficiente, la lucidez natural de los cuerpos. Los cielos son redondos porque ninguna otra figura es más apta para el movimiento de los mismos.

Las cualidades que se perciben por el tacto tienen como causas el calor, la aproximación del sol, etc.

Las cualidades que se perciben por la vista, el color, tiene por causa la luz y la perspicuidad.

Las cualidades que se perciben por el gusto, el sabor, tiene por causa material la mezcla de la tierra y el agua, y por causa formal el calor.

Las cualidades que se perciben por el olor tienen como causa natural: «humor sapidus siccitati permixtus in aëre vel aqua» (75), y por causa eficiente el calor.

Las cualidades que se perciben por el oído, esto es, los sonidos, tienen por causa el choque de los cuerpos.

Las afecciones de los cuerpos imperfectos tienen como causas: «Colores varii fiunt in aëre concreto propter exiguum lumen, quod per partem paulo densiorem translucet et propter aëra, qui reflectitur... Haitus vero et fossae abrupto lumine ex ceruleo nigroque colore faciunt... Phasmatum, quae in media regione fiunt, communis causa est relatio aspectus, sed diversa ratione, nam corona fit cum radius a coligine, quae circa solem aut lunam cogitur, reflectitur... Iris fit ex relatione nubis cum aër qui inclusus est iam in guttas cogitur, sed nondum pluit, si sol adversus sit, vel aliud astrum ita clarum... Virgae fiunt, quia aspectus cum nubes soli proximae sunt ab aliquo humore refertur in nubem, quae non est aequale speculum» (76).

Respecto a las causas de las afecciones de los cuerpos perfectos, se solidifican las cosas por el calor que seca los humores, etc.

Por último, en cuanto a las causas de las afecciones del movimiento: «Natura est causa motus naturalis; externum vero principium motus violenti; aër horum motuum, si ad locum fiant, est instrumentum, celeritas et tarditas motum coeli, causa est varia intervallorum ratio» (77).

Otras dos obras de Núñez pueden ser incluídas entre las de carácter físico o cosmológico del Profesor valentino siempre que se dé a la Física una acepción tan amplia que puedan caber dentro de ella los estudios geográficos y naturales. Ambos trabajos tienen como fundamento obras de otros autores sobre las que escribió Núñez; y son:

Plutarchi Chaeronei causae naturales conversae a Petro Ioan. Nunnesio Valentino. Obra publicada por Juan Mey en Va-

(75) Folio 41 r. Ed. cit.
(76) Folios 42 v. y 43 r. Ed. cit.
(77) Folio 44 v. Ed. cit.

lencia, en el año 1554 a la vez que los *Quadraginta problematum Alexandri Aphrodisici libri duo, Theodòro Gaza interprete*, y en un mismo volumen, que llevan por rótulo general: *Problematüm Aristotelis sectiones duae* (78). Núñez, no sólo vertió del griego al latín los *Problemas* de Plutarco, sino que los ilustró con escolios breves, pero muy eruditos; señalando la opinión que sobre diversos puntos a que se refieren estos problemas sustentan Platón, Aristóteles, Plinio, Dioscórides, Teofrasto, Galeno, Vitrubio, etc.; explicando lo que necesita aclaración, para lo cual se sirve de las doctrinas de los autores últimamente citados; justificando la lectura y versión que da a algúnos términos; advirtiendo las mutilaciones y faltas que observa en el texto de Plutarco; etc., etc.

De situ orbis. Explanationes in Dyonissium Afrum a Petro Joanne Nuñezio Valentino dictatae anno a Xpto. nato mdlii. Son unas explicaciones o comentarios a la Geografía de Dionisio Afro. Yo los he visto manuscritos en la Biblioteca Nacional de Madrid (79).

OBRAS DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA.

Oratio de causis obscuritatis Aristotelae. Fué impresa por vez primera, juntamente con el librito *De constitutiome artis Dialecticae* y el comentario a este último opúsculo, en Valencia por Juan Mey en 1554.

Es el discurso que Núñez pronunció o leyó en la Universidad de Valencia el día décimosexto de las calendas de Septiembre de 1553; y que, al imprimirle, dedicó a Bernardo Cimón, a quien Núñez llama en la epístola *prosphonetica:* «viro patritio et omnium φιλολογων mecoenati».

Compuso Núñez esta disertación porque viendo que muchos dejaban de estudiar la doctrina de Aristóteles por causa de la oscuridad en que va envuelta, se puso a indagar con ahinco las causas de tal oscuridad; y, creyendo haberlas hallado, resolvió exponerlas para lograr deshacerlas y conseguir así que el Estagirita fuera cono-

---

(78) La versión de Núñez ocupa en el volumen susodicho los folios 184 al 192 v. Me he servido del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-27.922.

(79) Códices 6.043 y 6.468 de la Sección de Manuscritos de dicha Biblioteca. Ambos códices son del siglo xvii, y no es fácil determinar cuál de ellos es más antiguo.

cido y estudiado con menor dificultad. He aquí ahora el contenido de este primoroso discurso.

Antes de Aristóteles fueron tres principalmente las causas que produjeron oscuridad en la Filosofía: los poetas, que la envolvieron en fábulas y tinieblas; los pitagóricos, que con sus números y fórmulas retrajeron a los estudiosos de la Filosofía; y Heráclito, quien de intento buscó la oscuridad.

Aristóteles, aunque fué varón de preclarísimo ingenio, oscureció la Filosofía por usar palabras propias, pero en un sentido especial, que hoy llamaríamos técnico. Hizo esto el Estagirita tan acentuadamente que resulta más difícil averiguar lo que el Filósofo quiere decir, que entender el significado de sus palabras. Por esto los comentadores griegos de Aristóteles llamaron a éste esfinge.

Hubo, también, causas extrínsecas que oscurecieron la doctrina aristotélica, como fué la negligencia de los traductores y comentaristas del Estarigita, negligencia que produjo multitud de errores.

Sintetizando: las causas de la oscuridad de Aristóteles se reducen al lenguaje de éste y a los conceptos que expresó por tal lenguaje. Consiguientemente estudia Núñez estos cuatro puntos: oscuridad de los términos y palabras de Aristóteles, explicación de esas palabras, conceptos dialécticos y dificultad del conocimiento de estos conceptos.

Causa importantísima de la oscuridad del lenguaje de Aristóteles ha sido la confusión que engendra la variedad de textos de una misma obra del propio Estagirita. Débese esto a que, según refieren Plutarco y Estrabón, Aristóteles donó su biblioteca a Teofrasto; éste, a Neleo Escepsio; y éste, a hombres rudos y ambiciosos, quienes la vendieron en mucho precio a Apellicón, el cual se metió a enmendar los libros del Estagirita y los mutiló lastimosamente, llenándolos de equivocaciones. La biblioteca de Aristóteles fué trasladada a Roma por Sila, y ordenada por Tiranio. De ella sacó varios ejemplares, ya corrompidos y depravados, Andrónico de Rodas.

Para que prácticamente se vea la confusión que resulta del diverso modo de presentar un mismo texto del Estagirita los distintos códices y ejemplares de éste, ofrece Núñez varios ejemplos, en alguno de los cuales llega la variedad a constituir oposición y repugnancia.

A fin de remediar esta causa de oscuridad en la doctrina aristotélica, aconseja Núñez se comparen mutuamente los textos griegos del Estagirita según los varios códices o ejemplares que se tengan

a mano; y luego se siga la lectura que los argumentos y conjeturas presenten como más admisible, abandonando todas las restantes.

No menor oscuridad produce en las obras de Aristóteles el empleo de variedad de voces, con significados distintos, para expresar una misma idea. Parece como si Aristóteles dudara y vacilase respecto a cual es la voz adecuada y propia para significar una cosa concreta.

Para remediar estos males y motivos de oscuridad, cree Núñez que se deben declarar minuciosamente los términos sinónimos según el lenguaje aristotélico, basándose siempre en las mismas obras del Estagirita.

Otra causa de oscuridad en el lenguaje de Aristóteles es el empleo de voces ambiguas. A veces el propio Estagirita explica el significado de estos términos, deshaciendo la ambigüedad; pero otras muchas, la ambigüedad y la oscuridad que ella produce, permanecen fijas y constantes.

Débese contrarrestar esta causa de oscuridad en el lenguaje de Aristóteles explicando cuidadosamente los distintos sentidos que, en el léxico peripatético, tiene una misma voz. Dice Núñez que ha advertido ser diez los modos de expresar una cosa que emplea Aristóteles: uno propio y nueve impropios, los cuales consisten en tomar la causa por el efecto, o el efecto por la causa; el sujeto por los adjuntos, o los adjuntos por el sujeto; un nombre por otro semejante a él; la parte por el todo, o el todo por la parte; y el género por la especie, o la especie por el género. Notados estos diez modos de ambigüedad, no será difícil reducir las voces ambiguas a un índice alfabético, que sirva para deshacer toda oscuridad. En este empeño trabajaron Teofrasto, Eudemo, los estoicos y Hágano Valesio.

La misma propiedad de algunos vocablos que usa el Estagirita contribuye, a veces, a oscurecer el lenguaje. Ejemplo de ello es, v. g., lo mucho que se ha discutido sobre el genuíno significado de la voz *entelechia* dentro del léxico aristotélico (80).

Para evitar este motivo de oscuridad, piensa Núñez que conviene que hombres peritos en el conocimiento del griego y versados en las obras y doctrinas de Aristóteles, ordenen en un índice aquellas vòces tan propias que casi no pueden traducirse al latín; y expliquen

---

(80) Por cierto que sobre el significado de la voz *entelechia* Núñez quiere dar la razón, tanto a los ciceronianos, como a Monllor; y dice que, según Aristóteles, *entelechia* significa: «perfectionem rei alicuius motu comparatam». (Folio 10 v. Ed. cit.).

luego su etimología y significado según los filósofos anteriores a Aristóteles y según este mismo.

El tecnicismo, esto es, el empleo de palabras en un sentido especial y propio de una ciencia o disciplina determinada, contribuye, también, a que la dicción de Aristóteles sea, a veces, oscura.

Para oponerse a este motivo de oscuridad sería utilísimo, dice Núñez, que se explicara el sentido propio de todas las voces técnicas que usa Aristóteles en sus distintas obras. Se dirá, observa Núñez, que ya están traducidas esas voces por Boecio y por Perión; mas ambas versiones tienen defectos, deteniéndose nuestro Autor en ponerlos de relieve. El índice que explique por voces usuales el significado de los términos técnicos, no pretende desterrar de las ciencias el tecnicismo, sino ponerle al alcance de todos.

Causa también de oscuridad en el texto de Aristóteles es la sintaxis; mas, como casi todos los intérpretes y comentadores del Estagirita fueron, también, gramáticos, el remedio de este origen de oscuridad reclama menor diligencia.

Principio de otra índole de oscuridad en los textos de Aristóteles es la manera especial de tratar el Estagirita muchas cuestiones y problemas.

Para inutilizar este origen de oscuridad piensa Núñez que se debe examinar cuidadosamente qué argumentos son los que emplea el Estagirita, esto es, si se funda en las causas, en los efectos, en los sujetos, en los adjuntos o en los accidentes; para lo cual cree nuestro Autor que se deben tener en cuenta las etimologías, los testimonios y cuanto pueda arrojar luz sobre este punto, porque si se descuida este examen, mal se puede apreciar dónde se halla la fuerza de la argumentación. Además, opina Núñez, debe conocerse bien toda la doctrina aristotélica sobre la invención y los lugares dialécticos: porque sin ella no es fácil entender por qué muchas veces el Estagirita discute y argumenta en pro de sentencias contrarias. Es preciso observar, asimismo, si Aristóteles argumenta en forma inductiva, o silogística, o de ambos modos; y si emplea el silogismo, si estos son categóricos o hipotéticos, y si lo primero a cuál de las figuras y modos pertenecen. Antes de explicar un libro cualquiera de Aristóteles se ha de tener en cuenta si en él usa el Filósofo el método demostrativo o el expositivo: porque si se olvida esto, por fuerza se seguirá gran desconocimiento del libro y de la doctrina que él expone. Por último, si se ve que Aristóteles incurre en algún vicio o defecto, no se debe disimular, sino que se ha de indicar con claridad.

Causa de perturbación y de oscuridad en las obras de Aristóteles es el gran número de argumentos de que, a veces, echa mano: porque, como la verdad sólo es una, es necesario que de toda esa multitud de argumentos sean todos falsos, o que sólo sea uno de ellos verdadero.

Para anular este motivo de oscuridad, recomienda Núñez se examine con todo cuidado qué verdad o qué probabilidad existe en cada uno de los argumentos que usa el Filósofo; y se indague cuál de las varias definiciones y divisiones que aduce respecto a una misma cosa es la perfecta, y qué vicios tienen las demás.

Nuevo motivo de oscuridad en las obras del Estagirita son la falta de muchas cosas necesarias, y la sobra de mucho redundante y superfluo.

Es necesario, por esto, examinar los tratados del Filósofo y procurar completarlos en unas partes y podarlos en otras, cual lo hizo el doctísimo Gélida. No piense nadie que en Aristóteles no hay nada que sea falso o inconveniente.

Otros motivos de oscuridad en las obras de Aristóteles provienen de las mismas cosas que estudia y de las que trata.

El primero de estos motivos de oscuridad es, para Núñez, el desconocimiento de las fuentes de muchas doctrinas aristotélicas, esto es, de qué autores tomó el Estagirita algunas de sus enseñanzas.

Para deshacer esta causa de oscuridad, Núñez sintetiza del modo siguiente las fuentes principales de varios tratados aristotelicos: «ut categorias ex Archita Terentino, rationem inveniendi medium et diffiniendi ex Philebo et Phaedro Platonis, ut totum librum Elenchorum ad verbum fere ex Euthydemo Platonis, et ex reliquis dialoguis qui scribuntur contra sophistas, ut methodum progrediendi a generalioribus ad specialiora ex Philebo, ut mutationes fieri ex contrariis ex Phaedone, ut omnem fere Physiologiam ex Timeo exceptis libris de animalibus. Politica ex dialoguis de rep. et legibus. Ethica ex reliquis dialoguis moralibus. Nam quod vulgo dicitur facilius conciliari ignem posse aquae, quam Aristotelem Platoni, falsum est, cum verbis solum interese, non sententia discrepent» (81).

Gran confusión y oscuridad causa en las verdaderas doctrinas y libros científicos de Aristóteles el que, por falta de crítica, se atribuyan a éste opiniones que no son suyas, como el colocar ideas en Dios; y disputaciones y aun libros enteros que no le pertenecen,

(81) Folio 32 r. y v. Ed. cit.

como la *Retórica a Alejandro* y los libros sobre las *causas*, la *inteligencia*, las *propiedades de los vegetales*, del *mundo*, etc.

Es menester investigar y aquilatar, no sólo cuáles son las verdaderas opiniones y los genuinos tratados de Aristóteles, sino, también, si en verdad el Estagirita admite las sentencias que establece: pues, a veces, profesa en realidad una opinión distinta de la que, a primera vista, parece seguir. Dicen algunos comentaristas que Aristóteles hizo esto para dar quehacer a la posteridad.

No poca oscuridad producen en las páginas del Estagirita las equivocaciones en que incurre y las cosas inadecuadas que, a veces, escribe en lo concerniente a Matemáticas, Astronomía, Cosmografía, Física, Zoología, Fisiología, Historia, etc.

Finalmente, la última causa de que no se entienda fácilmente a Aristóteles está en que los que le manejan, o ignoran los preceptos que son indispensables para hacerlo con fruto, o, si los conocen, no los ponen en práctica.

Como esto es efecto, en gran parte, de la mala enseñanza que dan a sus discípulos profesores ineptos o desidiosos, Núñez propone se siga un plan de pedagogía basado en la puntual observancia de las reglas que ha ido formulando en el decurso de la disertación para deshacer las distintas causas de oscuridad en Aristóteles.

Mayans cree que la *Oratio de causis obscuritatis Aristoteleae:* «subtiliter, et erudite scripta est» (82).

VITA ARISTOTELIS PERIPATETICORUM PRINCIPIS... LUGDUNI BATAVORUM. APUD IOANNEM DIEPHORST. ANNO CIↃ IↃ CXXI» (1621).

Contiene este opúsculo (83): la vida de Aristóteles escrita en griego por Ammonio, y la versión latina de esta biografía, hecha por Núñez; otra traducción latina de la misma *Vida*, tomándola de un códice inédito hasta entonces; un párrafo de Núñez sobre los biógrafos de Aristóteles, el autor de esta *Vita* y el códice que la contiene; la cronología, en olimpíadas, del tiempo transcurrido entre el nacimiento de Sócrates y la muerte de Aristóteles; y varias notas con las que Núñez ilustró la segunda versión latina antigua de esta biografía. En ellas, Núñez amplía los datos que sobre Aristóteles proporciona la *Vida* que comenta, escribiendo una nueva biografía del

(82) *Specimen Bibliothecae hispano majansianae*, Hannover, 1753, página 80.

(83) Utilizo el ejemplar, encuadernado con otras varias obras de Núñez, que se guarda en la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-III-3-37.

Estagirita mucho más perfecta que la que le sirve de base, ocupándose, además, de las obras, doctrinas y méritos científicos del Filósofo, y de sus hijos y discípulos principales.

IV. Valor de los trabajos filosóficos de Núñez.

Por lo que hemos visto al tratar de las obras de Pedro Juan Núñez consta que éste fué un verdadero polígrafo, que cultivó muchas y muy varias disciplinas, sobresaliendo en ellas tanto como encarecen los críticos de todas las épocas, desde los contemporáneos al ilustre hijo de Valencia, hasta los de nuestros días. Gaspar Cardillo de Villalpando llama a Núñez «vir doctissimus» (84). Jerónimo de Blancas, al tratar, en sus *Comentarios a las cosas de Aragón*, de Don Sancho IV, séptimo rey de Aragón, dice que Núñez fué: «eruditísimo hijo de la ciudad de Valencia, instruído en todos los ramos del saber, y singularmente versado en el estudio de las humanidades y bellas letras» (85). Como helenista ensalza a Núñez, Vicente Mariner, elogiándole en estos versos:

«Ecce nitet magnus Nunnesius ore et honore
Cui culmen linguae Graecia tota dedit» (86).

Como humanista, Gaspar Scioppio, que por su espíritu descontentadizo fué llamado el can de los gramáticos, elogia a Núñez diciendo que fué: «Graecorum et Latinarum litterarum notitia, sermonisque elegantia, nemine secundus» (87). Como orador, Gaspar Gil Polo dice de él, en el *Canto de Turia:*

«no sentiréis Demosthenes loarse
orando él. . . . .» (88).

---

(84) *Commentarius in octo libros physicorum Aristotelis*, Alcalá, 1567 Quaestio prima Praeambula. Fol. 1, col. 2.ª

(85) No tengo a mano la edición latina de los *Comentarios.* Cito según la versión castellana del P. Manuel Hernández (Zaragoza, 1878), págs. 100 y 101.

(86) *In priscos et celebres Valentini regni poëtas qui aliqua operum floruerunt praestantia, tum latino carmine, tum etiam et vulgari*, pág. 527 de las *Vincentii Marinerii Valentini opera omnia... Turnoni. Apud Ludovicum Phillhet M. DC. XXXIII.*

(87) *In consultatione de scholarum et studiorum ratione.*

(88) *Diana enamorada*, lib. III, Madrid, 1778, pág. 152.

Como maestro le reputa Menéndez y Pelayo por «uno de los hombres más ilustres que nos presenta en sus anales la siempre gloriosa Universidad de Valencia» (89). Finalmente, como filósofo, Gaspar Scioppio tiene a Núñez como «Philosophorum et Philosophiae Peripateticae, facile princeps» (90), y Bartolomé José Pascual cree que Núñez fué: «in Dialecticis et Philosophicis quasi alumnus Aristotelis» (91).

Pero, ¿merece Núñez estos elogios en cuanto filósofo?

No se debe ocultar que en las obras filosóficas del Profesor valenciano hay máculas y defectos. A veces, Núñez quebranta las reglas dialécticas, que, como preceptor y tratadista de esta disciplina, estaba obligado a observar con mayor esmero. Así, por ejemplo, en el opúsculo *De constitutione artis Dialecticae* define los sujetos por los adjuntos, y éstos por aquéllos. En ocasiones es incompleto, como ocurre al examinar las causas de algunas cosas en las *Institutiones Physicarum:* expresa ciertas de esas causas, pero, en cambio, omite otras; y dice, v. g., cuáles son las causas material y eficiente de los cuerpos, pero no detalla cuáles son las causas formal y final de estos mismos cuerpos. Otras veces incurre en incongruencia, y hasta en contradicción, como al exponer el método con que piensa escribir las *Institutionum Physicarum* dice que procederá, siguiendo a Aristóteles, de lo más general a lo más especial; pero luego añade que va a exponer primeramente los fenómenos y después a explicar sus causas, procedimiento muy racional y admisible, más que no va de lo general a lo especial, porque los fenómenos son, evidentemente, algo menos general que sus respectivas causas. En cuanto a la doctrina, Núñez no tiene originalidad, limitándose a ser un expositor de las enseñanzas peripatéticas, sin que se pueda, por lo tanto, calificarle de filósofo genial, ni muchísimo menos.

Pero junto a estos y otros defectos que no es difícil hallar en las obras de Núñez, hay que reconocer que nuestro Autor tiene méritos excepcionales, que le dan derecho a ocupar uno de los primeros lugares entre los peripatéticos clásicos que florecieron en España durante el siglo XVI. Núñez: escribe con mucha corrección, y con orden y sencillez; expone las doctrinas aristotélicas con fidelidad y

---

(89) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, Madrid, 1896, capítulo IX, pág. 256.

(90) *In consultatione de scholarum et studiorum ratione.*

(91) *De optimo genere explanandi Aristotelis et de vi atque usu artis Didelectiae*, pág. 85 del volumen intitulado *De Aristotelis doctrina orationes philosophicae tres, trinum insignium valentinorum*, Francfort, 1591.

erudición; no es un aristotélico ciego, que admita como el Evangelio las opiniones del Estagirita, sino que proclama muy alto, en la disertación *De causis obscuritatis Aristoteleae*, que: »Aristotelem hominem esse agnoscere, qui errare scire et posset» (92); pone de relieve los defectos que mancillaban en su época la enseñanza de la Filosofía, y señala con acierto muchos de los remedios que deben utilizarse para curar este mal; y si bien no posee originalidad de doctrina, aunque hay en él observaciones propias y personales suyas, como la que hace en la disertación *De causis obscuritatis Aristoteleae* sobre los diez modos de expresar las cosas el Estagirita, uno propio y nueve impropios, tiene originalidad indudable en la tendencia, en el criterio y en el espíritu que preside su labor filosófica.

Tres son los caracteres de originalidad que, a mi juicio, cabe señalar en la tendencia y el criterio con que Núñez escribe de Filosofía. Primero: el anhelo sumamente simpático que revela en la disertación *De causis obscuritatis Aristoteleae*, sobre todo, de armonizar y conciliar a Platón y a Aristóteles. Segundo: el relieve que, aun dentro de la exposición de las doctrinas filosóficas, procura dar a la Historia de la Filosofía, como al explicar los modos y figuras del silogismo: se detiene a indicar, ya que otra cosa no era posible en las dimensiones del *Commentarius in libellum De constitutione artis Dialecticae*, quienes fueron los autores de las estrafalarias voces latinas y griegas que simbolizan los modos de los silogismos categóricos:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton

. . . .

escribiendo: «qui modi et reliquarum figurarum ut facilium intelligerentur, imposita iis fuerunt nomina graeca ab Alexandro Aphrodyssaeo, quae sunt:

Γράμματα, Εγραφε, Γραφίδι, Τεχνιμός.

. . . .

Et latina a Petro Hispano, quae meruerunt consensum omnium eruditorum quae sunt bis versibus comprehensa:

Barbara, Celarent. . . . .» (93).

(92) Folio 30 r. Ed. cit.
(93) Folio 128 r. y v. Ed. cit.

Tercero: el espíritu crítico que bulle en las obras de Núñez, y que, sobre todo, informa y domina la primorosa disertación *De causis obscuritatis Aristoteleae:* crítica textual, mediante el cotejo de códices e impresos, para purificar el texto del Estagirita cuanto era posible; crítica filológica, por la comparación mutua de las voces, sobre todo de las oscuras y ambiguas, para determinar así su genuino significado; crítica depurativa del lenguaje, escribiendo en latín correcto lo que se expresaba con modismos y giros bárbaros; crítica explicativa, que suple lo que falta a un texto, quita lo que de él sobra y ordena lo desordenado; crítica lógica, que declara los métodos, argumentos y silogismos que lo requieren; crítica bibliográfica, que separa pasajes y libros auténticos del Estagirita de los que no lo son; y crítica de sistemas y doctrinas, que señala lo que Aristóteles tomó de otros filósofos, y trabaja por armonizar el antagonismo que opone a Platón y a su discípulo Aristóteles.

Quien así escribió el opúsculo *De studio philosophico*, el tratadito *De constitutione artis Dialecticae*, las *Institutionum Physicarum* y la disertación *De causis obscuritatis Aristoteleae*, bien demostró que era pedagogo egregio, peripatético insigne, filósofo eminente y crítico como no abundaban en el siglo XVI: en una palabra, y según cantó Gaspar Gil Polo, Núñez probó ser hombre portentoso

«...que en la doctrina en tiernos años
al grande Stagyrita ha de igualarse,
y ha de ser luz de patrios y de estraños» (94).

---

(94) *Canto de Turia*, pág. 152 de la edición impresa en Madrid en 1877 de *Diana enamorada*, lib. III.

CAPÍTULO VII.

JUAN PÁEZ DE CASTRO.

I. Noticia biográfica.

Nació Juan Páez de Castro (1) en Quer, aldea alcarreña de escaso vecindario, hacia el año 1515, pues en 1545 tenía 30 años. Estudió en la Universidad complutense, graduándose de Doctor en Leyes. Además de las materias propias de las Facultades de Artes y Leyes, Páez alcanzó gran dominio en otras muchas, singularmente en lenguas doctas: latín, griego, hebreo, caldeo y árabe, sobre todo en las dos primeras. En 1545 fué a Trento, sin que conste ciertamente el motivo, aunque es de suponer fuera como asesor o acompañante de algún obispo o padre del Concilio. En Trento, auxiliado por el Cardenal Obispo de Burgos, Don Francisco de Mendoza Bobadilla, y, sobre todo, por el Embajador español, Don Diego Hurtado de Mendoza, se dedicó al estudio de los filósofos clásicos, principalmente de Aristóteles. En 1547 pasó a vivir a Roma, sin que, tampoco, conste con certeza con qué cargo; y en Roma debió de ordenarse de presbítero. Después viajó y vivió en otras regiones de Italia. Más tarde se trasladó a los Países Bajos; y estando allí fué nombrado capellán y cronista real en la vacante que, al morir, dejó Florián de Ocampo. Tornó a España; y se instaló en su pueblo natal, Quer, donde continuó, siempre dedicado al estudio, hasta que murió en el año 1570.

Fué Páez gran bibliófilo, logró reunir una copiosa biblioteca en

(1) Los estudios más extensos que conozco sobre Páez de Castro son los de Carlos Graux, en su *Essai sur les origines du fonds grec de L'Escurial*, París, 1880, cap. II, § IV, págs. 79-89; y los de Don Juan Catalina García en el párrafo CLXXXVIII de su *Biblioteca de escritores de la provincia de Guadalajara*, Madrid, 1899, págs. 393-413.

la que abundaban los libros raros, códices y manuscritos, algunos únicos, sobre todo griegos. Muerto Páez, Don Felipe II comisionó a Ambrosio de Morales para que comprara a los herederos de Páez lo más valioso de la biblioteca de éste con destino a la que estaba formando en el monasterio de El Escorial (2), costando todo lo que adquirió el Rey prudente 5.000 reales (3).

II. Nota bibliográfica.

Páez de Castro no imprimió nada, ni nada dejó terminado y dispuesto para las prensas, a pesar de que consumió su vida estudiando y escribiendo. Independientemente de algunos trabajos menudos y de circunstancias, como memoriales, cartas, pareceres o dictámenes, discursos, versos... (4), los escritos de Páez pueden agruparse en tres órdenes: escriturarios, filosóficos, de los que hablaré aparte en el párrafo siguiente, e históricos.

En el libro de capillas, o de actas, del Colegio Mayor de San Ildefonso de Alcalá consta que el 29 de Agosto de 1565 se prestó a Páez, con caución bastante, el ejemplar caldeo de la Biblia que poseía el Colegio (5); y cuando Ambrosio de Morales reconoció la biblioteca de Páez halló un ejemplar de la Biblia con notas marginales del Dr. Páez y unos cartapacios con muchas notas. Según declaración de los sobrinos de Páez, este se ocupaba en tal trabajo en los últimos días de su vida. Nada más sé en concreto sobre los estudios escriturarios del Dr. Páez de Castro (6).

En el orden histórico, Páez, por encargo del Colegio Mayor de San Ildefonso de Alcalá, revisó el clásico libro de Alvar Gómez de Castro *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnero;* y, principalmente, una vez nombrado cronista imperial, se ocupó de allegar mate-

---

(2) Puede verse el inventario de los códices y libros de Páez que fueron a El Escorial en la *Biblioteca de escritores de la provincia de Guadalajara* de Catalina, págs. 403-405. Ed. cit.

(3) Sobre la biblioteca de Páez puede verse el *Essai* de Graux, páginas 84-101. Ed. cit.

(4) Algunos de estos trabajillos de Páez han sido impresos mucho después de morir aquél. Puede verse la nota de estas impresiones en la *Biblioteca de escritores de la provincia de Guadalajara* de Don Juan Catalina, páginas 405-413. Ed. cit.

(5) y (6) Véase el acta del inventario hecho en abril de 1570, ante notario, por Ambrosio de Morales en la biblioteca de Páez. Graux publicó parte de esta acta en el número 12 del apéndice a su *Essai sur les origines du fonds grec de L'Escurial,* págs. 429-433.

riales para escribir su crónica. En la Biblioteca del Monasterio de El Escorial y en la Biblioteca Nacional de Madrid, se conservan algunos apuntes y anotaciones que fué reuniendo Páez para un día escribir la crónica del César. Refiérense todos a sucesos del reinado de Don Carlos V, y revelan una tendencia laudabilísima a fundar la historia en documentos. Lo único que Páez dejó hecho de su crónica fué el prólogo: así consta en el acta notarial del reconocimiento de sus papeles.

También compuso Páez un *Memorial de las cosas necesarias para escribir historia*, dirigido a la S. C. C. M. de Don Carlos V. Es una exposición del método y procedimiento para escribir una historia de España. Muéstrase Páez buen metodólogo histórico; como se verá en el párrafo que a continuación transcribo, porque lo merece: «Como escribir historia, no sea cosa de invención, ni de solo ingenio, sino tambien de trabajo y fatiga para juntar las cosas que se han de escribir, es necesario buscarlas: primeramente ver toda España con curiosidad haciendo memoriales del sitio para poder pintar los lugares, donde pasaron las cosas, que tratamos, como tenemos dicho; despues para las cosas de V. M. ver muchas partes de Italia y Alemania, y plugiese a Dios que pudiese ver todas las partes donde han llegado las banderas de V. M., para dar el lustre que yo deseo a esta obra; ir tomando relaciones de personas antiguas y diligentes, leer las memorias de piedras públicas y letreros de sepulturas, desenvolver registros antiguos de notarios donde se hallan pleitos de estados, testamentos de Reyes y grandes hombres, procesos de rieptos, y otras muchas cosas, que hazen a la historia; revolver librerías de collegios, y monesterios, y abadías; ver los archivos de muchas ciudades para saber sus previlegios y dotaciones, y propios, y sus fueros y ordenanzas; inquirir los linages que hay en cada una, y saber sus descendencias, y blasones; saber el derecho comun de cada Reyno de España, y la orden que tienen de nobleza. Allende desto es menester comprar todas las historias antiguas, y modernas, de buenos y malos autores porque no ay Reyno ni parte del mundo que no haya tenido datas y presas con las cosas de España, principalmente en tiempo de V. M. Sera tambien necesario consultar con V. M. muchas cosas para saber las causas dellas» (7). Se duda si este *Memorial* es el prólogo de la crónica de Páez. Graux cree que sí; Catalina, que no.

---

(7) Páginas 35 y 36 del vol. XXIX de la revista agustiniana *La Ciudad de Dios*, correspondiente al año 1892. Este volumen, en sus páginas 25-27, y el anterior, en las páginas 604-611, publicaron íntegramente el *Memorial* de Páez, cuidando de la edición y prologándola Fray Eustaquio Esteban.

III. Trabajos filosóficos de Páez.

En los primeros años del Concilio de Trento hubo en esta Ciudad una verdadera academia aristotélica. Entre los teólogos y clérigos reunidos por causa de la asamblea existía predilección marcada por los estudios clásicos y, singularmente, por Aristóteles conocido en su mismo texto. De esta academia fué alma Juan Páez de Castro; y en ella realizó trabajos filosóficos de los que tenemos puntual noticia por la correspondencia que sostuvo con distintas personas, y especialmente con el cronista aragonés Jerónimo de Zurita, correspondencia que publicaron Don Juan Francisco A. de Uztárroz y Don Diego J. Domer en la biografía de Zurita (8). Para dar cuenta de los trabajos filosóficos de Páez me serviré de sus cartas, a fin de que sea él mismo quien nos lo explique todo.

Apenas llegado a Trento en el verano de 1545, ya habla Páez de la academia peripatética y de los trabajos de la misma: «este ibierno tenemos concertada vna gran academia de hombres muy doctos, que se dedican todos a entender en Aristoteles, *dum sub nivibus stupet alma tellus,* y hanme recebido: en parte creo que haremos gran cosa» (9).

Para «entender en Aristoteles», como dice Páez, contaba éste: con los libros que adquirió en Venecia en este mismo año 1545; con la imponderable colección de obras clásicas de Don Diego Hurtado de Mendoza, egregio embajador de Don Carlos V en Trento; y con los libros que pidió le remitieran desde España. Detalla Páez los libros que se proponía adquirir en Venecia, en esta forma: «Lo principal que tengo de traer es, Aristoteles impression de Aldo, y todos los comentarios griegos que hallare, y algunos latinos, que seran Averrois y S. Tomas» (10). Del mucho valor de los libros y códices del Embajador imperial, humanista y peripatético, da idea Páez en distintas cartas: «Tengo la casa llena de quantos libros quiero suyos [de Hurtado de Mendoza] impressos, y de mano, y sus carta-

(8) *Progresos de la Historia en Aragón y vidas de sus cronistas. Primera parte, que comprende la biografía de Gerónimo Zurita,* Zaragoza, 1680. Yo utilizo otra edición de Zaragoza, también, 1878, lib. IV, cap. XI, páginas 524-558.

(9) Carta a Zurita fechada en Trento el 9 de agosto de 1545, págs. 531 y 532, Op. y ed. cits.

(10) Loc. y ed. cits.

pacios» (11). En «los exemplares del señor Don Diego... hallo cosas maravillosas» (12). A España pidió Páez, por su íntimo amigo el cronista Zurita, varios materiales para esta empresa: «V. m. me embie una tabla de Aristoteles de Fr. Francisco de Valladolid (13) con el primer obispo que de alla viniere, porque aca no las ay, y D. Diego (14) tiene gran deseo de verla, y mire v. m. que no se olvide» (15). «Si algun Prelado viniere dessas partes, como se espera, v. m. negocie como me traiga de Quer a Simplicio sobre los Phisicos de Aristoteles, y a Almagesto en Latin, y otro en griego, y vn cartapacio que yo dexe en Guadalaxara, en que ay muchas cosas de Geometria, y no sé que cosas que yo traslade sobre los Phisicos de Aristoteles» (16); y «en todo caso v. m. aya cierta cosa que imprimio un Doctor Enrique en Salamanca sobre Aristoteles, porque como tengo dicho qualquier cosa sobre este autor querria ver» (17).

Con todos estos materiales, y con las cualidades que en sí reunía Páez, hallábase en circunstancias ventajosas para realizar un trabajo serio y monumental sobre la Filosofía del Estagirita. Así lo reconoce el Peripatético castellano, no con jactancia, sino con sencilla ingenuidad: «yo estoy todo metido en Aristoteles con el mayor aparejo que jamas creo que christiano lo emprendio, assi por las partes que tengo en mi persona, como por los libros, porque de mi tengo pericia en la lengua (18) bastantemente, y tengo cognicion de lo que toca a Mathematicas mas de lo necessario para Aristoteles; entro con gran conocimiento de anatomia, que me ha costado mucho fastidio; tengo para lo moral la facultad de Leyes, que es asaz necessaria; y para la Poesia y Retorica, creo que no me falta: he hecho gran inquisicion de minerales, que los tenemos aqui en Trento muy buenos. De parte de libros tengo los textos de Aristoteles mas correctos que los ha tenido hombre de ochocientos años a esta parte. Tengo todo quanto se ha impresso Graece de comentarios, y cotejados algunos con la librería de Leoncio en Padua. Tengo textos de la traslacion

---

(11) Carta a Zurita desde Trento del 10 de agosto de 1545, pág. 530. Op. y ed. cits.

(12) Carta a Zurita desde Trento del 14 de diciembre de 1545. Op. y edición cits., pág. 533.

(13) Se refiere al *Index locupletissimus* de Fr. Francisco Ruiz.

(14) El embajador imperial, Don Diego Hurtado de Mendoza.

(15) Carta a Zurita desde Trento, del 14 de diciembre de 1545. Op. y edición cits., pág. 535.

(16) y (17) Carta a Zurita desde Trento, del 14 de diciembre de 1545. Op. y ed. cits., pág. 535.

(18) Se refiere al griego.

vieja los mejores del mundo, y lo que ay de Averroes, y S. Thomas, y algunos otros Latinos, como es a Boecio en toda la Dialectica, aunque todos valen poco en comparacion de los griegos... y todo esto con el mayor ocio, y mejor aposento del mundo, y con gran salud, y fuerza, gracias a Dios por todo» (19).

La labor que con todos estos medios emprendió Páez fué la de completar y purificar el texto griego y original de las obras de Aristóteles, restituyéndole, cuanto era posible, al estado en que le dejó el Estagirita, y sirviéndose para esta purificación del texto aristotélico, tanto de los escritos del Filósofo, como de los de sus comentadores. Dice todo esto Páez con sobrada claridad: «Mi estudio principal es Aristoteles, y procurar emendar mi libro con los exemplares del señor Don Diego, donde hallo cosas maravillosas, que ay tantos monstruos vencidos, tantas cosas añadidas, tantas quitadas, que no se puede creer, y principalmente en los libros *de animalibus*, y los que van debaxo deste nombre» (20). «Saco todos los lugares que Galeno reprehende, o declara a Aristoteles, y confiero los textos que alega con los que tenemos» (21). «Quanto a las obras de Aristoteles, yo digo a v. m. que es cosa muy grande, porque las mas de las lacunas de los *Morales*, y principalmente en lo *de mirandis auscultationibus* estan llenas. El tratado *de lineis insecabilibus* es muy otro: los *Problemas* tienen cosas nuevas; los *de animalibus* muy buenas... Agora ando envuelto con los interpretes griegos, assi los estampados, como de mano, que tiene el señor Don Diego, como son muchas paraphrasis de autores innominatos sobre *Dialect. Phys. et Eth. Aristot.* principalmente Jaasaph Cantacuzeno en la *Ethica*, Georgio Scholario en la *Logica* y *Phisica, et plurima Metochitae in Arist. opera* y de Michael Psello cosas no impressas, como es *in libros de usu partium; Philoponi in meteora*, y muchas cosas de Porphyrio. De todos estos comentarios no hago sino *excerpere et ascribere Aristoteli et commentariis excusis*, y explicar la leccion que tuvieron en sus codices, que es un buen trabajo para juntar con las diversas lecciones de exemplares» (22).

(19) Carta a Zurita desde Trento, el 25 de marzo de 1546. Op. y ed. cits., página 544.
(20) Carta a Zurita, desde Trento, del 14 de diciembre de 1545. Op. y edición cits., pág. 533.
(21) Carta a Zurita, desde Trento, el 25 de marzo de 1546. Op. y edición cits., pág. 544.
(22) Carta de Páez a Don Honorato Juan, fechada en Trento el 8 de junio del año 1548, publicada por Don Francisco Cerdá y Rico en sus *Adi-*

Un trabajo análogo respecto a las obras de Platón, debió de pensar emprender el Doctor Páez, a juzgar por lo que indican algunas de sus cartas: «Paso tambien a Platon con ciertos comentarios de Proclo, que no estan impresos, es vn buen estudio» (23). «En Platon tambien tenemos grandes cosas de Proclo, allende las impressas, que estan muy mal corregidas, y las tenemos muy mejores: como son *Comment. in Phedon Hermaei;* Proclo *in Parmenid.* Theon *de necessariis mathematicis in Platonem;* Olympiodorus *in Gorg. Alcib. Phaed. Phileb.* Proclus *in Cratyl. et Acib.* Proclus *in Theologiam Platonis*» (24). «En lo de mis estudios van bien, concluire lo de Aristoteles muy presto, y luego tomare a Platon y Tulio, en que creo hare vn buen estudio, porque tengo copia de comentarios de muchas partes» (25).

Además de estos trabajos de crítica textual, Páez empezó a escribir una obra sintética, en la que trató de concordar a los dos grandes maestros de la Filosofía helénica: Platón y Aristóteles. Dícelo claramente escribiendo a Zurita: «Tengo intencion de reducir a Aristoteles, y a Platon todo lo de mis estudios, y hazer una gran cosa en ello» (26). «...voy juntando a Aristoteles con Platon, y los [textos] de Platon sobre Aristoteles» (27).

También estudió Páez otros filósofos clásicos: «Agora entiendo en hazer Latino a Sexto Empyrico Cheroneo, que son dos libros de Philosophía de los Pyrronios, haré vna prefacion, en que porné grandes cosas de lo que toca para nuestra Religion, *et effugiam vitiligatores*» (28).

A pesar de que Páez de Castro fué hombre laborioso como pocos, y de que continuó sus estudios sobre los filósofos clásicos aun des-

---

ciones al *Canto de Turia* de Gil Polo: *Diana enamorada, cinco libros que prosiguen los VII de Jorge de Montemayor, por Gaspar Gil Polo*, Madrid, 1778, págs. 472-475.

(23) Carta a Zurita, desde Trento, del 14 de diciembre de 1545, *Progresos de la Historia en Aragón*, por Uztárroz y Dormer, pág. 533. Ed. cit.

(24) Carta a Don Honorato Juan, fechada en Trento el 8 de junio de 1546, página 474 de la edición de *Diana enamorada* por Cerdá.

(25) Carta a Zurita, fechada en Roma, el 17 de enero de 1547, *Progresos de la Historia en Aragón*, de Uztárroz y Dormer, pág. 547. Ed. cit.

(26) Carta a Zurita, desde Trento, el 24 de marzo de 1546, pág. 536 de la edición cit. en los *Progresos de la Historia en Aragón.*

(27) Carta a Zurita fechada en Trento al 17 de febrero de 1547. Edición cit. de los *Los Progresos de la His oria en Aragón*, pág. 544

(28) Carta a Zurita, fechada en Roma el 1.º de septiembre de 1549. Op. y edición cits., pág. 550.

pués de salir de Trento (29), todo este enorme trabajo quedó incompleto y se ha perdido. Al menos nadie, que yo sepa, ha logrado verle.

¡Lástima que hoy no disfrutemos de la titánica labor filosófica de Páez de Castro: que, en la primera mitad del siglo XVI, sintió la necesidad de remontarse hasta las mismas fuentes de la Filosofía clásica, averiguando el pensamiento exacto de los grandes maestros de la ciencia helénica; que, cuando esta clase de trabajos era desusada, empleó el método filológico y comparativo para descubrir el verdadero texto original, el que salió de las manos de Aristóteles; y preparó ediciones críticas de las obras del Estagirita!

Escriturario, teólogo, gran filósofo y matemático según el Comendador Pinciano (30); legista, naturalista, historiador, crítico, helenista, bibliófilo..... verdadero polígrafo, Páez de Castro representa, para Graux: «le type le plus achevé de l'humaniste espagnol au XVI siècle» (31).

---

(29) El 17 de enero de 1547 decía a Zurita desde Roma: «En lo de mis estudios van bien, y concluire lo de Aristoteles muy presto» (op. y ed. cits., página 547); y el 1.º de agosto de 1548 escribía, asimismo, a Zurita: «De estudio va bien, concluire presto lo de Aristoteles, en que tengo grandes cosas notadas» (op. y ed. cits., pág. 548).

(30) «El señor Ioan Páez está gran Filosofo, y Mathematico, *et denique omnis homo*» (Carta de Hernán Núñez de Guzmán a Jerónimo de Zurita, fechada en Salamanca a 21 de abril, sin decir el año, y publicada por Uztárroz y Dormer en el cap. XVIII del lib. IV de los *Progresos de la Historia en Aragón*, pág. 618. Ed. cit.).

(31) *Essai sur les origines du fonds grec de L'Escurial*, cap. II, § IV, pág. 79. Ed. cit.

CAPÍTULO VIII.

ANTONIO DE GOVEA.

I. Noticia biográfica.

Antonio de Govea (1) nació en Beja, en el Reino de Portugal, en el año 1505. Fué el séptimo y ultimo de los hijos habidos en el matrimonio de Alfonso López de Ayala, noble castellano, con Doña Inés de Govea, fidalga lusitana muy calificada. Nuestro filósofo llevó el nombre y apellido de su abuelo materno, Antonio de Govea o Gouveia, caballero de la Orden militar de Cristo, que luchó denodadamente contra los turcos, primero a las órdenes del Rey Don Alonso V de Portugal y después a las de Don Lope de Alburquerque, Conde de Peña Mayor (2).

(1) Este apellido reviste varias formas: Gouveia, Gouvea, Govea...
Para la bio-bibliografía de Govea lo fundamental es la *Disertatio de vita et scriptis Antonii Goveani*, escrita por el jurisconsulto holandés Jacobo van Vaassen, dedicada al Conde Luis Nicolás de Govea, descendiente del Filósofo, y que va al frente de las *Antonii Gouveani opera juridica, philologica, philosophica*, que, coleccionadas por el mismo van Vaassen, se imprimieron en Rotterdam en 1766 por Enrique Beman. Pueden verse, también, otras varias obras: Caillemer, *Etude sur Antoine de Govea*, París, 1864; Joaquín de Carvalho, *Antonio de Gouveia e o Aristotelismo da Renascença* Coimbra, 1916; etc.

(2) Entre los epigramas de Govea hay uno dedicado a su abuelo materno, que dice así:

«Ensem tuum, dexteram tuam Mors horruit:
Illam, o Ave, bellis inclytam Mors horruit.
Nec ausa iuventa congredi tecum integra.
Gravi senecta concutit vires prius.
Quid laudis esse possit in victoria?»

Pág. 695, col. 1.ª de la ed. cit. de las obras de Govea.

Niño aún perdió Govea a su padre; y, aunque su abuelo materno trató de que siguiera la carrera de las armas, al fin, habida en cuenta su condición natural y sus disposiciones intelectuales, fué dedicado a los estudios. En 1527 ingresó como alumno en el Colegio de Santa Bárbara de París, fundado por el Rey Don Juan III de Portugal, y del que, a la sazón, era rector Don Jacobo de Govea, tío materno de nuestro Filósofo. En París estudió Govea latín, griego, Filosofía..., teniendo como profesores a sus tíos Jacobo y Andrés de Govea, y a otro portugués, Pelayo Rodrígues, aristotélico clarísimo de aquel entonces.

En 1534, Govea principió a enseñar, ocupación que abarca casi toda su vida. Tuvo cátedras de Humanidades y de Filosofía en Burdeos y en París, donde discutió con Pedro Ramus sobre el valor de las obras de Aristóteles, obteniendo un triunfo señaladísimo en la defensa de éste. Después estudió con gran ahinco el Derecho Romano, siendo discípulo de Emilio Ferretto, eximio jurisconsulto (3); y, ya consumado romanista, explicó leyes en Tolosa de Francia, Grenoble... En 1563 salió de Francia y pasó a Saboya, siendo muy bien acogido por el Duque Manuel Filiberto, quien le nombró profesor de Derecho y consejero real.

Govea murió en Turín en el mes de Septiembre de 1565; y estuvo casado dos veces: primeramente con Catalina du Four, y después con Lucrecia Guerilla. Al morir sólo dejó un hijo, Manfredo de Govea, que fué doctor, consejero real de Saboya y embajador del Duque Carlos Manuel cerca de la corte de Bohemia.

II. Nota bibliográfica.

La clasificación de las obras de Govea no ofrece dificultad; y es, sin duda, la que sirvió a Jacobo van Vaassen para ordenar la colección de obras de nuestro Escritor, que apareció impresa en Rotter-

(3) Al visitar más tarde el sepulcro de su maestro en Derecho, Govea dedicó a Emilio Ferratto la siguiente composición:

«Si magnorum Heroum animos post facta referret
Astra inter Deus, et radiantia lumina mundi,
Credidit ut vana et tantum non caeca vetustas;
Hospitium Aemilius postquam mortale reliquit,
Non unum terris solem ostendisset Olympus.»

Pág. 712 de la ed. cit. de las obras de Govea.

dam por Enrique Beman en 1766, con el título de *Antonii Goveani opera iuridica, philologica, philosophica* (4). Agruparé, pues, los escritos de Govea en tres órdenes: jurídicos, filológicos o literarios y filosóficos.

OBRAS JURÍDICAS DE GOVEA.

AD LEGEM III D. IMPERIUM, DE IURISDICITIONE OMNIUM IUDICUM. Este opusculito se imprimió por vez primera en 1545. Es una carta dirigida a Juan Coraso explicando lo que se ha de entender por imperio y por jurisdicción en la citada ley.

DE IURE ACCRESCENDI LIBER. Publicado en Tolosa de Francia en 1545 por Guido de Bordeville, y dedicado a Antonio de Govea, hermano del Autor. Es un breve estudio sobre el derecho de acrecer dentro del Derecho Romano: qué sea el derecho de acrecer, si es de índole personal y entre qué personas tiene lugar. Al final de este tratadito se defiende Govea de los que le censuraban por no tener por maestro a Bártolo y por escribir de Derecho siendo aún harto joven.

DE IURISDICTIONE LIBRI II. Se editaron en 1551 por Juan Molinerio en Tolosa de Francia, y están dedicados al Obispo Monseñor Pedro Castellain, Gran Canciller de Francia. El libro primero es una refutación del tratado *De iurisdictione* del Barón Eguinar; y el segundo, una exposición de esta materia según el Derecho Romano.

AD LEG. GALLUS XXIX DE LIBER. ET POSTHUM. HAEREDIBUS INSTIUENDIS VEL EXHAEREDANDIS, LIBER. Fué publicado en Tolosa de Francia por Guido de Bordeville en 1554, y dedicado al Abad Pedro Bertrand. Es un comentario a la ley de Galo Aquileo, y un estudio sobre el derecho hereditario de los póstumos.

AD TIT. DE VULG. ET PUPILL. SUBSTIT. LIBER. PRELECTIO PRIOR. Publicóse en 1553 en Tolosa de Francia por Guido de Bordeville, dedicada a Manfredo de Cardallac, Limosnero del Rey de Francia. Es una lección de cátedra sobre la sustitución hereditaria, y especialmente sobre las denominadas vulgar o legítima y pupilar. Más tarde, en 1566, imprimió Govea en Grenoble y dedicándosele a Juan Truchio, Gobernador del Delfinado, un nuevo y más amplio comentario al mismo título de la sustitución: AD TITULUM DE VULGARI ET PUPILLARI SUBSTITUTIONE, REPETITA PRAELECTIO.

---

(4) Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 1-22.629. Procede de la Real Biblioteca.

Lectionum variarum iuris civilis. Aparecieron en distintas fechas: los cuatro primeros capítulos, en Tolosa de Francia, impresos por Juan de Fleurs; todo el libro primero, en 1554, impreso, también, en Tolosa por Guido de Borneville; y el libro segundo, en año desconocido. Govea dedicó: el primer libro a Jacobo Fabro, médico de París y arcediano de Monte Albano; y el segundo a Guillermo de la Chesnaye, miembro del Consejo municipal de París. Estas lecciones son un trabajo de concordancia y explicación de varias leyes, referentes a los fideicomisos, sustituciones, adquisición y pérdida de la posesión, servidumbres, legítima... Hay algunos puntos pertenecientes a la Filosofía jurídica, como las relaciones entre el derecho y la justicia (5), la definición del Derecho Natural (6)...; pero no veo en la exposición novedad alguna ni otra razón que obligue a que nos detengamos en estos puntos.

Ad tit. ad Legem Falcidiam. Estos comentarios se publicaron en dos veces: primeramente se imprimieron en 1556 en las prensas lyonesas de Grifio las páginas dedicadas a estudiar las diez primeras leyes; y después, en 1560, se estampó todo el comentario al consabido título de las *Pandectas*. La obra fué dedicada por Govea a Miguel de l'Hôpital, Gran Canciller de Francia. Son lecciones explicadas por Govea en la cátedra de Grenoble.

Animadversionum liber unus. No sé cuando ni donde se imprimió por vez primera esta obra. Govea la dedicó al Obispo Monseñor Pedro Bertrand, en Marzo de 1560. Es un comentario a la ley XXIX del *Digesto* sobre los derechos de los póstumos.

Aunque no llegaron a imprimirse, compuso Govea algunos otros estudios jurídicos, de los que él mismo habla: los comentarios *ad Senatus consultum Trebellianum, de actionibus, de usucapionibus* y *de servitutibus*.

OBRAS LITERARIAS O FILOLÓGICAS DE GOVEA.

Los escritos de esta índole compuestos por Govea pueden dividirse en dos grupos: estudios sobre clásicos latinos y varias composiciones poéticas.

---

(5) Libro I, cap. XVIII, pág. 193 de la ed. cit. de las obras de Govea.
(6) Libro I, cap. XIX, págs. 193 y 194 de la ed. cit. de las obras de Govea.

Escritos sobre clásicos latinos.

Govea editó a Virgilio en edición impresa en Lyon por Sebastián Grifio en 1541. Van Vaassan no reprodujo esta edición porque, a pesar de toda la diligencia que puso en buscarla, no logró dar con ella.

En 1541 publicó Govea en la tipografía lyonesa de Sebastián Grifo una edición esmerada de las comedias de Terencio *Andria*, *Eunuchus*, *Heautontimorumenos*, *Adelphi*, *Hecyra* y *Phormio*, explicando debidamente los pasajes más difíciles de las mismas. Son, también, muy curiosos el prefacio a estos estudios sobre Terencio, dirigido por Govea a Guillermo Bellais, y los cuatro breves comentarios sobre los versos terencianos, los juegos megalenses, los cánticos, etc.

El autor clásico que más estudió Govea fué Cicerón. Además de unos comentarios a los *Tópicos*, que deben ser colocados entre las obras filosóficas del Peripatético portugués, éste publicó los siguientes trabajos sobre el Orador romano:

In M. Tullii Ciceronis orationem in Vatinium testem commentarius. Salió esta obra de las prensas de Juan Luis Tiletano, de París, en el año 1542; y está dedicada al célebre jurisconsulto y profesor de Govea, Emilio Ferretto. Consta el tratado: de la declaración del argumento, tanto de la oración en general, como de cada uno de los diez y siete capítulos en que se divide; del texto ciceroniano, separado en capítulos; y de los comentarios que explican, capítulo por capítulo, las frases y palabras de Marco Tulio que requieren alguna aclaración. Menéndez y Pelayo juzga que «Este comentario es principalmente notable por la riqueza de erudición jurídica, propia del sabio precursor de Cujacio. Pero tampoco carece de interés filológico. Algunas de las notas de Govea pasaron a las ediciones *Variorum*, y todavía editores modernos de los más excelentes, como Schütz y Orelli, tuvieron en cuenta sus ingeniosas enmiendas» (7).

In duos libros epistolarum M. Tullii Ciceronis ad Pomponium Atticum, commentarius. Fueron impresos en París en 1544 por Juan Luis Tiletano; y están dedicados al Cardenal Juan Bellais, Obispo de París. La disposición del estudio consiste en transcribir el texto de las cuarenta y tres epístolas que contienen ambos libros,

(7) *Bibliografía hispano-latina clásica*, t. I, Madrid, 1902, págs. 738.

y en ir explicando después de cada carta todo lo que necesita alguna aclaración.

Además de las obras citadas, Govea comentó otros escritos de Cicerón, que no incluyó Jacobo van Vaassan en la edición de las obras de aquél, y que yo no conozco. Para dar alguna noticia de estos trabajos goveanos transcribiré lo que sobre ellas dice van Vaassen: «Alia sunt nonnulla Goveani opuscula Philologica, sed minoris pleraque momenti, quippe nunquam ib ipso Auctore prelo destinata: huiusmodi sunt *Annotationes in Ciceronis libros de Legibus*, Parisiis apud Thomam Richardum 1553, in quarto. Eiusdem *Oratio* pro Balbo cum argumentis Ant. Goveani, Lugduni 1560 in quarto. *Orator ad Brutum* ex castigatione Goveani, Parisis apud Mich. de la Guiereche in quarto, sine anni nota. Goveani Enarratio in *Ciceronis orationem pro Q. Ligario et pro lege Manilia*, et denique Tractatus Goveani de *Praetoribus et Propraetoribus*» (8).

VARIAS COMPOSICIONES POÉTICAS DE GOVEA.

ANTONII GOVEANI EPIGRAMMATUM, LIBRI DUO. Publicáronse por vez primera en Lyon, por Sebastián Grifio, en 1539; y están dedicados a Jacobo Belaneo. El lib. I contiene sesenta y cuatro epigramas, y el II, cuarenta. Como muestra de estas composiciones, y, también, como autojuicio del propio Govea respeto sobre sus versos, voy a transcribir el epigrama 64, último del lib. I:

> «Sunt mala, sunt quaedam peiora, et pessima plura,
> Arguit autorem pagina nostra suum» (9).

En 1540 se reimprimió esta obra por el mismo Grifiio en Lyon, agregándole cuatro cartas en verso dirigidas a Catalina, escritas en estilo elegantísimo e imitando al de Ovidio.

Otras poesías latinas de Govea, inéditas hasta el siglo XVIII, publicó por vez primera Jacobo van Vaassen en su colección de escritos goveanos (10), habiéndoselas facilitado el Conde José de Garampini, Archivero del Papa, tomadas de códices de la Biblioteca

---

(8) *Disertatio de vita et scriptis Antonii Goveani*, Sec. Secunda: De scriptis, págs. XXX y XXXI de la ed. cit. de las obras de Govea.
(9) Página 687. Ed. cit. de las obras de Govea.
(10) Páginas 707-716. Ed. cit. de las obras de Govea.

Vaticana. Son treinta y una composiciones de varia índole, dedicadas a distintas personas.

Algunos bibliógrafos portugueses (11) atribuyen a Govea un poema escrito en versos castellanos; pero no parece probable que pertenezca a nuestro Autor.

III. Obras filosóficas de Govea.

Mucho menos que de literatura y de derecho escribió Govea de Filosofía; y, sin embargo, el renombre principal de que hoy goza, se le debe a sus obras filosóficas. Todos los estudios de esta índole del Escritor de Beja se refieren a la Lógica, y versan sobre autores clásicos; es decir, Govea no expone ideas ni doctrinas propias.

Daré cuenta de los dos tratados filosóficos de Govea, que he podido examinar y que conozco por mí. De los restantes indicaré los títulos, rogando a quien tenga noticia de si esos libros se hallan en alguna biblioteca (son rarísimos), me lo comunique, para estudiarlos al punto. Yo, por más que los he buscado, no he podido dar con ellos.

In M. Tullii Ciceronis Topica. Se imprimieron estos comentarios por vez primera en el año 1545 por Simón Colineau en París, dedicados a Juan Masencalle, alcalde o cosa parecida de Tolosa de Francia: «primum Tolosae praesidem», dice la dedicatoria (12).

Govea copia el texto ciceroniano, poniendo las correspondientes llamadas, marcadas con números, en las frases que juzga necesitan explicación; luego, en la parte inferior de cada página y a modo de notas al texto, repite los números y las palabras ciceronianas a ellos correspondientes, y explica éstas. Es muy grande la erudición que Govea demuestra en estos comentarios.

Jurídicamente, y como nota Menéndez y Pelayo, «tiene mucha importancia este comentario del agudo y penetrante jurisconsulto portugués, a quien Cujacio concedía la palma entre todos los intérpretes del derecho justinianeo» (13).

Desde nuestro punto de vista son muy interesantes estos comentarios por las muchas doctrinas atañentes a la Filosofía y, sobre

---

(11) Da Cruz, Barbosa Machado, Oliveyra...
(12) Página 455. Ed. cit. de las obras de Govea.
(13) *Bibliografía hispano latina clásica*, t. I, pág. 741, Madrid, 1902.

todo, a la Dialéctica que explican. Un ejemplo, siquiera, para que el lector pueda juzgar.

Define Cicerón el género diciendo: «Genus est notio ad plures differentias pertinens». Govea explica esta definición en las palabras siguientes, que transcribiré literalmente porque son breves y claras: «Natura in animis omnium hominum, rerum universarum confusas quasdam et inchoatas intelligentias instituit, *omnis doctrinae* (quemadmodum scribit in *legibus* Tullius) *quaedam veluti semina. Nemo enim homo est, cuius in mente non insit iusti et iniusti, aequi et iniqui, mali et boni conformatio quaedam atque notio anticipata, hoc est insita a natura, ideoque πρόληψις a Stoicis appellata.* Rerum autem singularum et individuarum nullae in animis nostris insunt ante perceptae intelligentiae. Sensus enim cognitio ante sensum non est: neque prius cognovi Socratem, quam vederim: hominem prius cognovi, quam aut viderim, aut quid esset plane intellexerim; vere tum demum quid esset intellexi, ubi definitio notionem hominis in animo meo inchoatam a natura, neque satis explicatam, enodavit. Porro autem universa res nulla dici potest, quae sub se plura non contineat; in quae si una valeat definitio, ut valet in omnes homines, tum ea notio *species* sive *forma* dicitur. Sin ad ea explicanda variis opus sit definitionibus, ut ad explicanda ea omnia, quae sub animali continentur, tum *genus* ea notio appellatur; quae quidem quod fons quidam sit suarum formarum, γένος a Graecis nominantur, sic enim illi *ortus nostri principium* dicunt: quemadmodum in *Institutione* scribitur a Porphyrio. Atque hoc nimirum est, quod dicitur a Tullio, *genus esse notionem, quae ad varias pertineat differentias;* complectitur enim varias formas, quae necesse est varias habeant differentias: cum e genere et differentia consistant, nullaque alia re quam differentia separentur. Formam autem notionem esse dicit, quae una contenta sit differentia: eamque ipsam differentiam a Genere, suo videlicet fonte ac parente, accipiat. Formis enim, uti scribit Porphyrius, genera dant differentias: quas non reapse, sed vi tantum habent. Animal enim quanquam rationis particeps non est, nisi tamen esse possit, nunquam profecto rationis particeps homo sit» (14).

* * *

La obra más famosa de Govea, y por la cual este es citado y estudiado en la Historia de la Filosofía, es la que lleva por título: Anto-

(14) Página 472, col. 2.ª Ed. cit. de las obras de Govea.

NII GOVEANI PRO ARISTOTELE RESPONSIO ADVERSUS PETRI RAMI CALUMNIAS. Imprimióse por vez primera en París en la tipografía de Simón Colineau, en el año 1543; y está dedicada a Jacobo Spiramio, consejero real y cancelario de la Universidad de París.

Este opúsculo, escrito en tres meses y con nerviosidad manifiesta, es la contestación que Govea dió a las celebérrimas obras que, agrediendo a Aristóteles, lanzó de una vez al público Pedro de la Ramée o Ramus, dedicadas a la Universidad de París: *Dialecticae partitiones*, *Dialecticae institutiones* y, sobre todo y es la obra a quien principalmente se refiere Govea, *Aristotelicae animadversiones* (15). He aquí el contenido del alegato de Govea a favor del Estagirita.

Govea se propone defender a Aristóteles de las calumnias que contra este lanzó Ramus, respondiendo a todas ellas, una por una. A este fin, Govea transcribe las palabras de Ramus que contienen cada uno de los ataques al Estagirita, y después contesta a éstos, punto por punto. Yo sólo hablaré de lo que Govea responde, pues esto es lo que nos interesa. El lector que quiera conocer, también, las palabras de Ramus, puede verlas en el volumen ya citado de las obras de Govea, las cuales copian íntegramente las *Animadversiones*.

Aristóteles no siguió constantemente, ni fué ciego discípulo de Platón, sino que disentió de éste en muchas y muy graves cuestiones, como la de las ideas; y halló muchas verdades en las que ni siquiera había pensado su Maestro.

En cuanto al origen y al fundador de la Dialéctica, no es exacto que esta disciplina tuviera como inventor a Prometeo, antiquísimo filósofo, ni que el príncipe de ella fuese Platón, ni que hasta éste permaneciera pura y verdadera, comenzando a corromperse después de él, por Aristóteles. En el tratado *De oratore* dice Cicerón que la Dialéctica fué instituída por Aristóteles; y el propio Ramus, contradiciendo las anteriores afirmaciones, escribe que el Estagirita: «morem investigandae veritatis antiquum retinuisse, et eius utilitatem, proposita perpetuae disputationis exercitatione, uberriorem reddidisse» (16). Si Ramus desaprueba la oscuridad de la Dialéctica aristotélica, no debe, por ello, calificar de impostor al Estagirita. En realidad es Ramus quien perturba y pervierte los estudios.

No es, tampoco, exacto que, inficionados por peste aristotélica, a los seiscientos años de haber muerto el Filósofo, los peripatéticos

(15) Véase lo que sobre Ramus quedó escrito bajo el epígrafe: *Vives y Ramus*, en el § V del cap. II del lib. 1.º de esta *Historia*. t. I. págs. 185 a 194.
(16) Página 788, col. 2.ª Ed. cit. de las obras de Govea.

elevaran el mal hasta lo último. Alejandro de Afrodisia, Temistio, Simplicio, Ammonio, Juan el Gramático, Eustratio..., todos aquellos a quienes alude Ramus, según testifica Cicerón, no siguieron un camino distinto del de los académicos, de quienes, en muchos puntos, sólo se diferencian en cuestión de palabras.

Nadie que esté en su sano juicio y haya leído a Aristóteles, puede afirmar que éste no escribió ni trató jamás de la naturaleza. ¿En qué pensó y se ocupó Aristóteles si no pensó ni se ocupó de la naturaleza?

Según Ramus el arte dialéctico es sólo una imagen de la Dialéctica natural; y, como en los libros aristotélicos nada hay referente a la naturaleza que no esté perturbado y lleno de confusiones, es indudable que en los libros del Estagirita no existe arte dialéctico alguno.

En sentido propio y estricto no existe una Dialéctica natural: porque la Dialéctica enseña a discutir, y no puede discutir bien quien sólo siga a la naturaleza y carezca del arte de la discusión. Con el discutir acontece lo mismo que con el hablar: no todo el que habla es orador, sino únicamente quien, al hablar, guarda los preceptos retóricos. Pues, del mismo modo, no todo el que discute es dialéctico, sino solamente quien en la discusión guarda las reglas dialécticas. Lo que se denomina Dialéctica natural no es otra cosa que la facultad raciocinadora del alma humana.

Las dos partes en que Ramus divide la Dialéctica, invención y juicio de los argumentos, tienen principio en Aristóteles, según lo reconoce Cicerón. ¿Cómo puede, pues, afirmarse que en los libros del Estagirita no hay siquiera imagen de la Dialéctica natural?

Para demostrar con cuán grande fundamento se tiene a Aristóteles por príncipe de la Dialéctica, Govea expone cuánta es la perfección del *Organon:* nada mejor puede escribirse en orden a la Dialéctica. En efecto: el conocimiento verdadero y científico se funda en la demostración: luego esta debe ser el objeto supremo de la Dialéctica; y como el silogismo es la demostración perfecta, muy acertadamente se dirige todo en el *Organon* al silogismo. Por esto Aristóteles estudia primeramente los términos que integran el silogismo: las proposiciones, los términos y los vocablos, cuyos significados se ordenan en las diez categorías. En todo este estudio, Aristóteles procede con orden lógico irreprochable: los términos y palabras, las proposiciones, el silogismo o demostración necesaria y perfecta; los lugares dialécticos, de donde pueden sacarse las razones

probables para la discusión; los raciocinios viciosos o sofísticos, a fin de que, conociéndolos, nadie se deje seducir por ellos. Y, habiendo escrito Aristóteles de todo esto, ¿cómo es posible que Ramus diga que en el *Organon* del Estagirita no hay ni imagen siquiera de la Dialéctica natural, ni arte dialéctico alguno?

Es inaceptable la clasificación que hace Ramus de los libros lógicos del Estagirita, dividiéndolos en tres grupos, según que pertenezcan: a la invención de los argumentos: las *Categorías* y los siete primeros libros de los *Tópicos;* al juicio respecto a los argumentos: los tratados *De interpretatione* y los *Analíticos* primeros y segundos; y a la práctica de los argumentos: el libro octavo de los *Tópicos* y los dos de los *Elencos sofísticos*. Las *Categorías* no pueden colocarse en el grupo correspondiente a la invención de los argumentos: porque en este libro Aristóteles sólo se propuso ofrecer los géneros supremos que comprendieran los significados de todos los vocablos y de donde pudiera sacarse la materia de todas las proposiciones. Los *Analíticos posteriores* no corresponden al juicio de los argumentos: porque más bien que sobre reglas del juicio versan sobre los medios de prueba. Todos los libros de los *Tópicos*, y no solamente el octavo, corresponden a la práctica de la argumentación.

No tiene razón Ramus al criticar los libros de la Lógica peripatética. Pruébalo Govea detenidamente, y respecto a cada uno de dichos libros. En efecto:

El «Isagoge» de Porfirio.

Sin motivo censura Ramus este tratado; y califica despectivamente a su Autor, llamándole *siervo atriense de Aristóteles*. El *Isagoge* es obra convenientísima como preparación al estudio del *Organon:* porque no es posible ni entender siquiera la doctrina de las categorías sin saber previamente lo que son el género, la especie, la diferencia, lo propio y el accidente. Aunque Aristóteles trata de los predicados en el libro primero de los *Tópicos*, no es obra inútil el *Isagoge* de Porfirio: porque no todo lo que éste enseña se halla en los *Tópicos;* y así, el aspecto desde el que consideran la diferencia los *Tópicos* y el *Isagoge* es distinto: para Aristóteles es el límite que divide un género de otro, y para Porfirio es uno de los predicables.

Para Ramus lo concerniente a los sinónimos y homónimos, a los términos complejos y a los incomplejos, son hurtos que hace la Dialéctica a la Gramática. El lugar adecuado para estudiar lo que se denomina *paronyma* o cognominado no es el libro de las *Categorías,* sino el de los lugares de la argumentación. Nunca tienen uso ni aplicación las dos reglas que, al comienzo de este libro, formula Aristóteles.

A estos reparos sobre la doctrina del capítulo I de las *Categorías* responde Govea: Lo concerniente a los sinónimos y homónimos pertenece a la Dialéctica, y Aristóteles procedió acertadamente al hablar de todo esto al principio de las *Categorías:* porque, pretendiendo en este libro reducir las palabras a sus géneros supremos, es muy acertado principiar por la exposición de lo que son los vocablos homónimos y sinónimos, ya que ésto presta gran ayuda a aquéllo. No es exacto que la doctrina sobre los cognominados pertenezca al tratado de los lugares de la argumentación, y no al de las categorías: porque, aunque aquellos términos cuyo nombre y cuya razón es idéntica, deben, sin duda alguna, colocarse en el mismo género, aquellos que, si bien se identifican en cuanto al nombre, no se identifican en cuanto a la razón o esencia propia, no pueden ser colocados en el mismo género. Por último, las dos reglas consabidas se usan: la primera en el caso de que conste que algo se halla comprendido dentro de un género, v. g., el hombre dentro del género animal, entonces debe predicarse del hombre cuanto corresponde al género al que él pertenece, el de animal; y en cuanto a la segunda de dichas reglas, ¿quién podrá negar que su uso es necesario para fijar la forma y la esencia propias de cada género, y ordenar las voces todas?

Cierto es, como afirma Ramus, que la exposición que hace Aristóteles de los postpredicamentos es breve, pero así convenía que fuese: porque, supuestas las enseñanzas del Estagirita sobre los predicamentos o categorías, sus doctrinas sobre los postpredicamentos se entienden con facilidad.

No hay desorden, como cree Ramus, en la doctrina aristotélica de las categorías porque en ella se hable de la contrariedad, prioridad y simultaneidad; del poder, del movimiento y de las especies de éste. En efecto: defendiendo el Estagirita que en los términos

contrarios no hay oposición en cuanto a la esencia, que la misma esencia puede recibir, por lo tanto, afecciones contrarias, es decir, que la cantidad no se opone a la cantidad, y que, por esto, grande y pequeño, mucho y poco, no son términos contrarios, sino correlativos, era necesario tratar de los distintos modos o formas posibles de contrariedad. Asimismo, sosteniendo Aristóteles que los términos correlativos no pueden existir uno antes que otro, sino que ambos son simultáneos, era imprescindible que explicara lo que es existir una cosa antes que otra, lo que es existir las cosas simultáneamente, y aclarara las distintas acepciones del término poder. Igualmente, para demostrar que la acción y la pasión son formas del movimiento, era preciso hablar del movimiento y de sus especies.

La doctrina aristotélica sobre los predicamentos no es incompleta, es decir, las categorías aristotélicas no dejan fuera de ellas nada que debieran comprender. Aristóteles únicamente pretendió en las categorías clasificar los géneros supremos de los términos o palabras, las significaciones de las voces; no trató de clasificar las cosas mismas, la realidad.

Tratado de los «Tópicos».

Dos reparos principales pone Ramus a este tratado, y ambos son de Rodolfo Agrícola, no del Antiaristotélico francés: que las cuatro cuestiones de que el libro trata son sofísticas; y que, al analizar estas cuestiones, se mezcla confusamente lo concerniente a un mismo lugar. Al primer punto contesta Govea que Aristóteles fijó bien las cuestiones que generalmente se plantean en todas las disciplinas cuando las redujo a cuatro: accidente, género, propio y definición: porque la diferencia se reduce al género, y la especie no corresponde estudiarla a la ciencia, ya que sólo se aplica a los individuos singulares, que no son objeto de ciencia alguna. Al segundo reparo contesta Govea que nada hay censurable en las repeticiones a que alude Ramus: porque, a veces, un mismo lugar corresponde a varias de las cuatro cuestiones susodichas.

Libro de «Interpretatione».

La doctrina de este tratado, dice Govea respondiendo a Ramus, no está tomada de los gramáticos, ni es impropia de la Dialéctica:

porque, aunque la Gramática estudia las proposiciones, sólo lo hace de modo que la locución oral o escrita resulte correcta, atendiendo a la autoridad de los maestros clásicos del lenguaje. En cambio, Aristóteles estudia las proposiciones según la estructura intrínseca de las mismas, y buscando el mejor medio de indagar la verdad o falsedad de ellas.

No erró Aristóteles al tratar de la contradicción porque atribuyera a ésta falsas especies. La contradicción existe cuando se afirma y se niega a la vez lo mismo de una misma cosa. La contradicción se verifica, no sólo cuando la afirmación y la negación recaen sobre un mismo todo, sino, también, cuando recaen sobre la misma parte de un todo: porque entonces se afirma y se niega simultáneamente lo mismo de lo mismo.

No es fantástica ni incoherente, como decía Ramus, la doctrina de Aristóteles sobre el nombre y el verbo finitos e infinitos. En efecto: si al nombre o al verbo se les antepone la negación, su significado se extenderá a todo lo que no sea aquello que el nombre o el verbo significan de suyo, se les hará, por consiguiente, de significación indefinida, infinita; y de aquí que se les pueda llamar términos infinitos. Al contrario, tanto el nombre como el verbo, por sí solos y sin llevar delante una negación, tienen siempre significación limitada y finita; y, por esto, se les denomina bien términos finitos.

No es exacto, como dice Ramus, que aceptada la doctrina aristotélica sobre las proposiciones finitas e infinitas hay que admitir ciento cuarenta y cuatro especies de proposiciones diversas: porque, aún en este caso, las proposiciones diversas no son más de treinta y dos.

Tratado de los «Primeros Analíticos».

El nombre de *Analíticos*, contra lo que Ramus cree, es muy adecuado para designar los libros en los que se estudian el silogismo y la demostración, porque αναλύειν significa resolver un todo en sus partes: luego bien pueden llamarse analíticos los libros en los que se enseña a construir y a deshacer el silogismo y la demostración.

Las reglas de Aristóteles sobre la conversión de las proposiciones están conformes con la razón, y no son falsas ni inútiles.

El principio *dictum de omni et dictum de nullo*, que Ramus califica de tan inútil y oscuro como el silogismo, no tiene estos defectos, sino que es verdaderamente necesario. Hay, en efecto, quienes

no comprenden la eficacia demostrativa de los silogismos de la primera figura, precisamente porque no se les ha expuesto antes este principio.

Sostiene Ramus que las reglas aristotélicas sobre los modos viciosos de los silogismos de la segunda figura, cuando la premisa mayor o proposición afirma o niega algo del todo y la premisa menor o asunción afirma o niega algo de la parte, son fantasías y quimeras, porque él no pudo entender la sutil doctrina del Estagirita.

La doctrina de Aristóteles sobre los silogismos mixtos no es inútil, cual decía Ramus, sino provechosísima. Hay cuestiones importantes y difíciles que sólo pueden resolverse acertadamente acudiendo a los silogismos mixtos.

¿No es racional al separar dos cosas el advertir que no se comprenden en el mismo grupo? Luego no puede decirse, con Ramus, que la doctrina aristotélica sobre la distinción entre contingentes necesarios y contingentes no necesarios sea un filtro encantador.

Analizando rectamente la doctrina de Aristóteles sobre la conclusión de un silogismo de la segunda figura con una proposición necesaria y otra contingente, se ve con claridad que sólo puede seguirse legítimamente una conclusión contingente. Luego no es erróneo, como sostenía Ramus, el principio aristotélico de que de esta clase de silogismos no puede obtenerse una conclusión necesaria que sea legítima.

Si en la doctrina aristotélica sobre la invención del término medio hay oscuridad, no debe culparse de ello a Aristóteles, sino a sus traductores, que no vertieron bien al latín lo que el Estagirita expuso con dicción griega transparente y clarísima.

No tiene razón Ramus al calificar de inconsecuente a Aristóteles porque sostenga que el entimema es un raciocinio truncado e imperfecto, y que, en cambio, no lo son ni la inducción ni el ejemplo, ya que si a estos últimos se les añade la premisa menor o asunción, se convierten, lo mismo que el entimema, en un silogismo perfecto.

El silogismo verdadero sólo puede construirse por la comparación de los dos términos extremos con un término medio: luego donde no puede haber término medio tampoco puede existir silogismo alguno.

Las cuestiones en que los extremos carecen de término medio pueden ser demostradas, ya que no por silogismos, por inducción, según la cual del conocimiento de hechos o datos particulares se sube al conocimiento de lo general.

Si a la inducción se le agrega una premisa menor o asunción, en apariencia resulta un silogismo, pero no así en realidad: porque en élla se conoce la conclusión por un término medio anterior y más conocido que el extremo con quien se le compara en la premisa menor. Lo mismo puede decirse del ejemplo. El entimema, empero, es reductible al silogismo: porque es de naturaleza semejante a éste. Por esto, si al entimema se le añade la proposición que lleva implícita y sobrentendida, resulta un silogismo perfecto.

Contra lo que opinaba Ramus, es necesario separar la materia de los *Primeros analíticos* de la de los *Segundos analíticos:* porque la demostración necesita ser estudiada aparte, pues no puede recaer más que sobre verdades eternas e inmutables. La demostración de las causas de las cosas debe hacerse por silogismos de la primera figura y en *Bárbara:* porque éstos son los silogismos más concluyentes y perfectos y, por lo tanto, más en consonancia con la perfección que requiere la demostración de las causas de los séres. La razón de todo esto es porque el silogismo y el entimema son pruebas de la razón, y la inducción lo es de los sentidos.

El tratado de los «Analíticos posteriores».

Ramus juzgaba que es inútil tratar separadamente *de necessaria probatione,* puesto que basta con las reglas comunes de los silogismos: Pero, al pensar así, olvida tener en cuenta que en todo género de argumentación han de distinguirse dos cosas: la conexión entre sus partes, que es como la forma común a toda argumentación, y cierto género de materia. No nace la ciencia de cualquier origen, sino de las causas propias y primeras de las cosas que queremos conocer científicamente. La ciencia no versa, tampoco, sobre cualquier materia, sino, solamente, sobre las cosas verdaderas, necesarias, eternas y permanentes, como lo son las formas universales. La madre que da el ser a la ciencia es la demostración, que saca y concluye lo verdadero de lo verdadero, lo necesario de lo necesario, lo eterno de lo eterno. Por esto no son propiamente ciencias la Gramática, ni la Retórica, ni el arte de discutir que no verse sobre cosas y objetos ciertos. Por esto, también, hay mucho de ciencia en la Filosofía Natural y en las Matemáticas. Era, pues, convenientísimo que, con independencia del tratado general del silogismo, estudiara Aristóteles, en los *Posteriores analíticos,* en los que se contiene cuanto es

objeto y fin de la Lógica, la demostración, argumentación o prueba de lo necesario.

Censura Ramus la división de la demostración que hace Aristóteles, según que ella enseñe y pruebe por qué son las cosas, o enseñe y pruebe solamente la existencia de las cosas; según que las demostraciones pertenezcan a la primera figura del silogismo o a alguna de las demás; según sean universales o particulares, afirmativas o negativas, rectas u oblícuas; según se funden en la causa formal o en alguna otra causa... Pero hay que tener presente que Aristóteles no distingue estos géneros de demostración porque todos ellos sean perfectos, sino para no omitir ninguno de los géneros de demostración posibles; y para que, de este modo, viéramos más fácilmente cuál de ellos es más perfecto.

Aunque Aristóteles sostiene que la demostración sólo es posible respecto a lo universal, eterno e inmutable, pregunta, no obstante, si pueden demostrarse todas las cosas. Este proceder del Estagirita no es censurable, cual lo entiende Ramus: porque al obrar así, Aristóteles, después de probar que únicamente podían demostrarse las cosas universales, eternas e inmutables, pretendía refutar a los que juzgaban que todo podía ser demostrado y a los que pensaban que no podía demostrarse nada.

No debe censurarse a Aristóteles porque emplee vocablos nuevos y desusados: *κατα παντός, και καθ' αυτό*. (*De omni, per se*). Para expresar ideas nuevas, sin duda, deben emplearse términos nuevos. Esta práctica siguieron los griegos y también los latinos, como Marco Julio y Varrón. Por otra parte, antes de reprender a Aristóteles por haber empleado estos vocablos nuevos, debió Ramus hacer ver cómo existían voces griegas usuales y corrientes que expresaran lo mismo que lo que el Estagirita quería significar con las palabras nuevas.

Al preguntar Aristóteles si siendo definidos y limitados los extremos, puede el término medio ser infinito, no procede ridícula e inútilmente, cual si preguntara si es infinita una vara que tuviera extremos definidos y claros: porque una cosa es la duda y la pregunta científica, y otra la duda y la pregunta dialéctica; y en este último sentido cabe proponer en forma dubitativa e interrogante lo que científicamente es cierto e indubitable. Pero, aun suponiendo que la forma dubitativa sólo sea procedente respecto a lo que en realidad sea dudoso, no estaría mal formulada la pregunta de si, siendo definidos y limitados los extremos, puede ser infinito el término medio:

porque la misma vara finita del ejemplo aducido por Ramus puede ser dividida y subdividida, como todo lo que es material y tiene cantidad, hasta lo infinito: luego aun en esa vara finita pueden existir términos infinitos.

Hizo bien Aristóteles en distinguir la definición de la demostración, y ninguna censura merece por ello: porque la definición y la demostración son cosas distintas. La demostración supone la definición, y por lo mismo no trata de definir. Es inexacto que, como asegura Ramus, pueda obtenerse la definición de lo mismos lugares dialécticos que proporcionan la demostración.

Censura Ramus a Aristóteles porque no aclara la doctina de los *Posteriores analíticos* con ejemplos tomados de oradores y poetas o de cosas, y lo hace, en cambio, a modo de geómetra. El Estagirita aclaró sus enseñanzas con muchísimos ejemplos; y si usó términos y ejemplos geométricos para declarar la doctrina de los *Segundos analíticos* fué para que mejor se viese que fuera cual fuese la materia a la que se aplicaban sus reglas, estas son sólidas, verdaderas y constantes.

A continuación se hace cargo Govea de las objeciones de Ramus al método aristotélico.

Si el Estagirita omitió algo perteneciente al modo de discutir bien, débesele reprender; pero no hay que censurarle porque no trate del modo de enseñar las artes, pues esto no es necesario para enseñar cómo se ha de discutir.

Aristóteles enseña la Lógica componiendo y con método sintético: pasando de los diez predicamentos o categorías al nombre y al verbo, de éstos a las enunciaciones u oraciones, de aquí al silogismo, y, por último, a la demostración evidente y necesaria. Pero aunque el Estagirita expone la Lógica por este procedimiento de composición y síntesis, define y divide muchas veces, y declara con ejemplos lo que necesita aclaración.

Libros «Metafísicos».

Es muy adecuado que Aristóteles definiera la sabiduría al principio de la obra en que iba a tratar precisamente de la sabiduría. Ninguna reprensión merece por esto.

La definición aristotélica de la sabiduría: ciencia de las causas, es inmejorable. Llamándose por todos sabio al que conoce los principios y las causas de las cosas, ¿de qué modo mejor puede definirse

la sabiduría que diciendo que es la ciencia de las causas? Y, siendo la sabiduría, según afirma Ramus, la más perfecta y excelente de todas las ciencias, ¿qué conocimiento más perfecto puede haber que el que se obtiene de las cosas por sus causas y principios?

Los géneros de causas son cuatro, ni más ni menos: formal, material, eficiente y final. Pero no bastaba con que Aristóteles enseñara todo esto, y, entendiéndolo así, el Estagirita se detuvo en probar que las causas de las cosas no pueden ser infinitas; que, como lo que es infinito no puede terminarse nunca, quien supone infinitas a las causas no llegará jamás a conocer algo por sus causas.

En el lib. III de la *Metafísica* indica y propone Aristóteles las cuestiones que pueden suscitarse en la Filosofía Primera, cuestiones que resuelven los libros siguientes.

Neciamente reprende Ramus a Aristóteles porque este trata de fijar los principios de las cosas. Propúsose el Estagirita estudiar lo que es, en cuanto que es: el ente; y, como el ente y lo uno se convierten, tuvo que estudiar lo uno, y lo que es conexo con la unidad: lo idéntico, lo igual, lo semejante... Por esto mismo trata, con mucho acierto, del principio de contradicción.

Se equivoca totalmente Ramus al negar la ciencia (la Metafísica) que contempla al sér en cuanto tal, sin descender a la consideración de los séres particulares: porque ninguna ciencia hay más digna del nombre de tal que esta, ya que es la más universal de todas las ciencias. ¿Cómo se dice que esta ciencia no es posible? ¿Es que no se puede considerar un todo si no se consideran a la vez sus partes? Pues ¿por qué no se ha de poder estudiar al ente en general, como ente, sin estudiar, también, los distintos entes particulares? Existiendo causas comunes a todas las cosas, que no se estudian ni en la Filosofía Natural, ni en las Matemáticas, ni en ninguna de las otras ciencias particulares, ¿no ha de existir una ciencia, la Metafísica, que estudie esas causas? Cada una de las ciencias particulares suponen y no demuestran sus propios principios: luego para que no se ignore el por qué de esos principios y no sea débil e inestable el fundamento de las ciencias, es necesario que haya una, la Metafísica, que estudie y fundamente los principios de las demás ciencias particulares.

No puede decirse, como lo hace Ramus, que la Metafísica aristotélica pertenece, no a la sabiduría, sino a la sofística. Para probarlo, y puesto que anteriormente ha ido indicando Govea lo que Aristóteles enseña en los cuatro primeros libros de la Metafísica, ahora hace

sumariamente lo propio respecto a los ocho postreros libros de este tratado. ¿Con qué fundamento se podrá, por consiguiente, llamar sofista á Aristóteles, a quien Platón, de quien Ramus se decía discípulo, apellidaba nada menos que filósofo de la verdad?

Termina Govea su alegato con una defensa ardorosa del Estagirita, y una censura, no menos vehemente, de Ramus, que injurió el nombre venerable del Filósofo.

* * *

Además de los dos tratados filosóficos que hemos examinado, escribió Govea otras cuatro obras filosóficas, también, que no me ha sido posible encontrar en biblioteca alguna:

Porhyrii quinque vocum Isagoge. No sé si Govea sería mero traductor de esta obra, o si, además, la explicaría de algún modo. Parece ser que este libro se imprimió primeramente en Lyon, por Sebastián Grifio, en el año 1541.

Critica Logices pars, certans cum Ciceronis Topicis. Hablan de esta obra las bibliografías de Gesnero, Alfonso Ciaccono, Nicolás Antonio...; pero Jacobo van Vaassen no pudo hallar este libro, no obstante la gran diligencia con que procuró buscarle.

Escribió Govea un tratadito De conclusionibus; y de él habla al principio de su respuesta a Ramus (17). Jacobo van Vaassen no le incluyó en su edición porque no tuvo a mano más que un ejemplar mutilado, y juzgó que siendo el opúsculo breve, no tenía utilidad alguna el reproducirle estando así incompleto.

Commentaria in integram Aristotelis Organi conversionem. Tampoco conoció esta obra Jacobo van Vaassen, quien únicamente la cita fundado en referencias de otros bibliófilos.

IV. Juicio de Govea como filósofo.

Como filósofo no merece Govea un juicio tan encomiástico cual el que de él emitió el famoso Jacobo Cujacio considerándole como jurisconsulto (18): no fué original, ni tiene destellos de genio, ni ningu-

---

(17) «Quin ne nostrum quidem, *De conclusionibus* libellum, si verum fateri vis, neglixisti» (Págs. 788, col. 1.ª Ed. cit. de las obras de Govea).

(18) «Antonius Gouveanus, cui ex omnibus, quotquot sunt aut fuere, Iustinianei iuris interpretibus, si quaeratur, quis unus excellat, palma deferenda est» (Not. ad Fragmentá Ulpiani, Tit. IV, Tolosa de Francia, 1554).

na de las cualidades que colocan a un filósofo en primera línea. Govea fué simplemente un aristotélico fervoroso, que se propuso defender al Estagirita: «quem amo, quem admiror, cui debere plurimum volo» (19). ¡Y a fe, que en esto logró Govea una victoria evidente! Cierto es que el Peripatético de Beja entraba en la pelea con Ramus con ventajas evidentes, que le proporcionaban los extremosos y exageradísimos ataques de su contrincante al Filósofo, y lo muy predispuesto que el público estaba a favor de la causa patrocinada por Govea; mas, con todo, éste triunfó en buena lid, y sacó victorioso el buen nombre y el crédito del Estagirita como maestro insustituíble en la Dialéctica. Algún reparo puede ponerse al alegato de Govea: no se hace cargo de los ataques de Ramus al tratado aristotélico de los *Elencos sofísticos*...; pero, en general, cabe decir que Govea valió incomparablemente más que Ramus; y que, como afirmó Menéndez y Pelayo, «muele y tritura como alheña... la *Dialéctica* y las *Animadversiones* de Ramus; pone de manifiesto sus plagios; la corta diestramente la retirada; y demuestra la inanidad de sus innovaciones lógicas» (20).

Como escritor polémico y del siglo XVI, en el que era frecuente que, al discutir, se combatieran los hombres no con rosas ni con incienso, Govea, aunque al principio de su respuesta a Ramus dice que no va a imitar a éste en la dureza y agresividad de la frase, sin embargo, a veces, moja la pluma en hiel; y dice a su contrincante: «Hactenus Petre Rame, nihil te vides animadvertisse, unde non potius tu praestigiator, impostor, archisophista, veterator, pestis nostrorum studiorum iudicari debeas... quam is, cui tu honorem hunc verborum tribuisti» (21).

Respecto al lenguaje, Govea, literato y humanista, no podía aprobar el estilo rudo y bárbaro que, a la sazón, empleaban muchos peripatéticos al exponer la doctrina del Filósofo. Por esto, varias veces echa en cara a Ramus incorrecciones gramaticales, llegando a decirle: «Latine te male loqui, quam male non de Aristotelis modo commentariis, verum de literis omnino sentire» (22). Al defender al

(19) *Responsio adversus Petri Rami calumnias*, pág. 787, col. 1.ª Edición citada de las obras de Govea.

(20) *Los humanistas españoles del siglo XVI*. Lección explicada en las oposiciones a la cátedra de Historia de la Literatura Española. Pág. 102 de los *Apuntes para la biografía de D. Marcelino Menéndez Pelayo*, por Don Miguel García Romero, Madrid, 1879.

(21) *Responsio adversus Petri Romi calumnias*, pág. 798, col. 1.ª Edición citada de las obras de Govea.

(22) *Responsio adversus Petri Rami calumnias*, pág. 788, col. 1.ª. Edición citada de las obras de Govea.

Estagirita, Govea demuestra que conocía perfectamente los clásicos latinos.

En suma: entre los vindicadores que en toda la época del Renacimiento tuvo Aristóteles, podrá haber quien, en entusiasmo y fervor, llegue a Govea; pero, seguramente, no hay ninguno que le sobrepase en estas cualidades. Este es, a mi juicio, el carácter distintivo y la nota más personal que, en cuanto filósofo, puede asignarse al Peripatético castellano-portugués (23).

---

(23) Recuérdese que por su padre y por toda su ascendencia paterna: López de Ayala, Govea fué castellano.

CAPÍTULO IX.

PEDRO JUAN MONZÓ.

I. Noticia biográfica.

El Dr. Pedro Juan Monzó (1), valenciano, nació en la primera mitad del siglo XVI. Fué catedrático de la Facultad de Artes en la Universidad de Valencia, donde explicó Filosofía y Matemáticas con grandísimo aplauso y renombre, tanto que Fray Miguel Bartolomé Salón, que fué su oyente en la cátedra de Filosofía, asegura que con tener por maestro a Monzó le bastaría a la Universidad de Valencia para no envidiar a las más célebres universidades españolas la gloria que a éstas pudieran darles sus más renombrados profesores. Don Juan III de Portugal, deseando acreditar la Universidad de Coimbra, de la que fué fundador, llevó a ella como catedrático de Filosofía a Monzó. Vuelto a España explicó Sagrada Escritura en la Universidad de Valencia, al frente de la cual estuvo como canciller y rector. Fué Monzó prebendado de la Catedral de Valencia, en la que obtuvo una pavordia en 1590 y más tarde, en 1599, una canonjía. Monzó murió en Valencia en el año 1605.

II. Nota bibliográfica.

Las obras de Monzó de que tengo noticia pueden dividirse en tres grupos: escriturarias, filosóficas y obras varias.

---

(1) No conozco otros estudios sobre Monzó que los muy breves que le dedican algunas bibliografías, como la *Bibliotheca hispana nova* de Nicolás Antonio (t. II, pág. 204); la *Biblioteca valentina* de Fray José Rodríguez

OBRAS ESCRITURARIAS.

Enarrationes locupletissimae et homiliae in Evangelia, quae dominicis Adventus leguntur, iuxta omnem sacrae scripturae sensum, literalem et mysticum. Se imprimió esta obra en Valencia, por Pedro de Huete, en el año 1577 (2); y está dedicada a los cónsules o regidores valencianos Jerónimo Vives, Antonio Mateo, Juan Bautista García, Francisco Solanes, Jacobo Bertrán y Jerónimo Abella.

No es esta obra un conjunto de cuatro sermones sobre los Evangelios de las dominicas de Adviento, es una exposición extensa de estos cuatro trozos evangélicos, dividiéndola en capítulos (diez y siete capítulos la explicación del Evangelio de la primera dominica), una verdadera *enarratio* de los textos evangélicos, hecha por un profesor y con todo aparato científico. Para la explicación, Monzó se sirve de las mismas Sagradas Escrituras y de los Santos Padres; pero cuando halla algo utilizable para tal fin en los filósofos y poetas gentiles, no lo desdeña, sino que lo utiliza con cordura. Así se aprovecha de palabras de Aristóteles, Ovidio, Séneca... Monzó trata, ante todo, de conocer y explicar el sentido literal de las palabras evangélicas; pero sin prescindir del sentido místico de las mismas, el cual procura desentrañar y presentarle luego con buen relieve. En suma: es ésta una obra en la que un excelente profesor de Exégesis bíblica enseña prácticamente, y tomando como base los Evangelios de las cuatro dominicas de Adviento, cómo ha de predicar el orador sagrado para llevar a las inteligencias de los oyentes las verdades religiosas, y para mover las voluntades de los mismos a apartarse de mal y a seguir el bien. La disposición del tratado es ésta: primero transcribe el texto del Evangelio de cada dominica; después razona por qué la Iglesia ha escogido ese texto para leerle en tal tiempo; y luego, en los capítulos correspondientes sobre cada Evangelio, hace la explicación del texto sagrado en la forma que queda expuesta.

---

continuada por Fray Ignacio Savalls (Valencia, 1747, Págs. 381 y 382); los *Escritores del Reyno de Valencia*, por Don Vicente Ximeno (t. I, Valencia, 1747, págs. 233 y 234); etc.

(2) Tengo a la vista el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 2-57.480. Aunque la fecha de la portada del libro es el año 1577, la licencia de impresión está datada con posterioridad: el 17 de marzo de 1578, y dada por el Beato Juan de Ribera, Arzobispo de Valencia y Patriarca de Antioquía.

Enarrationem in evangelicam Divi Matthaei historiam. Según Don Nicolás Antonio (3), Monzó dejó esta obra inédita. En el prefacio de la obra anterior se refiere Monzó a este estudio sobre el Evangelio de San Mateo.

In quandam Divi Pauli Epistolam. Don Vicente Ximeno (4), que es de quien tomo esta referencia, no da más datos sobre esta obra. Yo supongo que no llegó a imprimirse. También habla de este trabajo el prefacio de las *Enarraciones* sobre los Evangelios del Adviento.

Arbor genealogiae Christi ab Adam. Fray José Rodríguez dice que este trabajo «es una estampa de buril fino, estrecha, todo lo que da de ancho un pliego; y toma casi tres de larga; en forma de arbol genealogico, estampada con perfeccion. No tiene lugar de impresión, nombre de impressor, ni año...» (5).

De las obras filosóficas de Monzó hablaré en el párrafo siguiente.

OBRAS VARIAS.

Don Nicolás Antonio, fundándose en lo que dice Pedro Agustín Morla en el prefacio de su obra *Emporii juris*, atribuye a Monzó unas Tabulas historiarum omnium temporum et saeculorum; pero no hace otra cosa que indicar el título de la obra, sin consignar ningún detalle bibliográfico respecto a ella, ni decir siquiera si alguna vez se ha impreso (6). Los demás, bibliófilos que siguiendo al Príncipe de la bibliografía en España asignan este escrito a Monzó, como Don Vicente Ximeno (7), etc., tampoco dan pormenor alguno sobre este tratado ni le debieron de llegar a conocer *de visu*. Fray José Rodríguez (8) duda si estas *Tablas* serán el *Arbor genealogiae Christi* del que antes nos ocupamos.

Don Dionisio Pablo Llopis atribuye a Monzó otro trabajo; «Chronographiam, dice, sub Damaso fratris Pauli Gallisardi, Valentiae excudendam augendamque curavit». No sé de nadie que haya visto este trabajo.

Finalmente, Esquerdo atribuye a Monzó (9) un Compendio

(3) *Bibliotheca hispana nova.* Loc. cit.
(4) *Escritores del Reino de Valencia.* Loc. cit.
(5) *Biblioteca valentina*, pág. 382. Ed. cit.
(6) *Bibliotheca hispana nova.* Loc. cit.
(7) *Escritores del Reino de Valencia.* Loc. cit.
(8) *Biblioteca valentino.* Loc. cit.
(9) Apud Ximeno: *Escritores del Reino de Valencia.* Loc. cit.

y renovación del astrolabio de Don Juan de Rojas, según el cómputo gregoriano. Tampoco sé de nadie que conozca esta obra.

III. Obras filosóficas de Monzó.

Son tres, y pertenecen: una a la Dialéctica y dos a las Matemáticas filosóficas. De ellas, yo no he podido leer más que una, porque todas mis pesquisas en cuantas bibliotecas he visitado y con los muchísimos bibliotecarios con quienes me he relacionado, no me han permitido llegar a más. Aquí también ruego a quien conozca el paradero de las obras filosóficas de Monzó que yo no he logrado ver, me indique en qué biblioteca se hallan, pues estoy pronto para irlas a estudiar al instante. De las obras que no conozco directamente transcribiré los títulos y pormenores bibliográficos que hallo en las bibliografías generales; y de la que he visto y estudiado por mí mismo hablo con la detención que me parece requerir el libro.

Compositionem totius Artis Dialecticae Aristotelis ad usum traductam. Según Nicolás Antonio, que la da tal título, se imprimió en Valencia en el año 1566 (10). Fray José Rodríguez y Don Vicente Ximeno le asignan este otro rótulo: *Enarrationes compositionis totius Artis Dialecticae;* y añaden que fué impresa en Valencia, por Juan Mey, en el año 1566 (11). Fray José Rodríguez afirma que poseían ejemplar de esta obra con el título últimamente transcripto (12). Según el Padre Javier Lampillas «Il metodo, la perspicuitá, l'eleganza con cui e scritta quest'opera, manifestano che merita l'Autore di esser annoverato fra i piú colti filosofi del secolo xvi» (13).

De locis apud Aristotelem mathematicis. Fué impresa en Valencia en 1566.

Elementa Arithmeticae, ac Geometriae, ad disciplinas omnes. Aristoteleam praesertim Dialecticam, ac Philosophiam apprime necessaria, ex Euclide decerpta. Se imprimió este tratadito en Valencia, por Juan Mey, en el año 1559; y está dedicado por Monzó

(10) *Bibliotheca hispana nova.* Loc. cit.
(11) *Escritores del Reino de Valencia.* Loc. cit.
(12) *Biblioteca valentina.* Pág. 382. Ed. cit.
(13) *Saggio storico apologetico della letteratura spagnuola,* t. II, parte 2.ª, disertazione V, § IV, pág. 202. Ed. Génova, 1779.

a su discípulo Don Jimeno Pérez de Calatayud, a quien llama: «singulare decus Valentinae nobilitatis» (14).

Ya el título de la obra indica lo que, al escribirla, se propuso Monzó; pero si alguna duda cupiere, la desvanece por completo el Autor en el prólogo con que encabeza al tratado, escrito en forma de epístola al cándido lector. En sus lecciones en la cátedra de Filosofía de la Universidad valenciana, dice Monzó que procuró explicar con cuanta claridad pudo los ejemplos matemáticos de que tanto abundan las obras de Aristóteles, para así ayudar y facilitar a los estudiantes la inteligencia de los libros y doctrinas del Estagirita; pero, por carecer de los conocimientos matemáticos preliminares e indispensables, los discípulos de Monzó le comprendían con suma dificultad. Para remediarlo resolvió el Profesor valentino componer un librito que explicara todas las nociones matemáticas necesarias para entender sin dificultad a Aristóteles, pues bien sabido es cuán frecuentemente usa el Estagirita nociones y ejemplos matemáticos en la Dialéctica y en la Filosofía toda. La doctrina matemática que va a exponer se propone Monzó tomarla de la Aritmética y de la Geometría de Euclides.

El tratadito está dividido en dos partes, aritmética la primera y geométrica la segunda. Una y otra, después de las nociones preliminares sobre lo que son la Aritmética y la Geometría, van distribuídas en tres secciones, que respectivamente hablan de los principios o definiciones, los axiomas o dignidades, los postulados o peticiones y de algunos teoremas con sus correspondientes demostraciones.

En las secciones consagradas a los principios o definiciones, declara Monzó: en la parte aritmética lo que son el número, las proposiciones, las analogías, las desproporciones y sus respectivas especies; y en la parte geométrica lo que son el punto, la línea, el cuerpo, la figura, la superficie y sus respectivas especies.

Las dignidades o axiomas que Monzó establece son veintiuno en Aritmética y nueve en Geometría. Ejemplos de los primeros: las partes del número, tomadas juntamente, igualan a éste; y de los segundos: los que son iguales a un tercero, son iguales entre sí.

Las peticiones o postulados que enuncia Monzó son seis en la

(14) Página 2 de la edición citada en el texto. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid. Signatura: 1-8-5. Anteriormente perteneció este libro al Colegio de la Compañía de Jesús en Alcalá.

Aritmética y ocho en la Geometría. He aquí un postulado aritmético: el número crece hasta lo infinito; y un postulado geométrico: todos los ángulos rectos comparados mutuamente son iguales.

Los teoremas aritméticos que formula Monzó son diez, y los geométricos veintiuno. Escógelos considerando principalmente que unos de ellos se relacionan con la doctrina filosófica peripatética y otros fueron establecidos por el propio Aristóteles. Las pruebas de estos teoremas las distribuye en partes; y hecha la demostración, la explica convenientemente. He aquí un teorema aritmético: si el cubo se eleva al cubo, el producto será también cubo; y un teorema geométrico: en todo triángulo, un ángulo extrínseco es igual a los dos ángulos intrínsecos a él opuestos; y en todo triángulo, sus tres ángulos son iguales a dos rectos. El teorema aritmético susodicho le establece Monzó porque usa de él Aristóteles en el cap. VII del lib. I de los *Analíticos posteriores.*

Como ejemplo que muestre de qué modo expone Monzó conceptos matemáticos relacionadísimos y conexos con la Filosofía, presentaré sus explicaciones sobre lo que son la unidad y el número: «Unitas omnis numeri principium est et mensura... Est autem unitas, qua unumquodque unum dicitur. Numerus est multitudo ex unitatibus composita... Est numerus rerum discretarum mensura et modus, quemadmodum Aristoteles ingeniosissime dixit. Oportet autem eos a rebus quarum sunt numeri ad solum intellectum transferri: hoc enim proprium est Mathematum» (15).

En el desarrollo del plan, Monzó es ordenado y claro: llena por completo su propósito de ilustrar y explicar la parte matemática de las obras y doctrinas del Estagirita.

* * *

Por lo que se puede concluir de la única obra filosófico-matemática de Monzó que conozco, paréceme que la nota característica del peripatetismo de éste consiste en haber puesto al servicio de la Filosofía aristotélica, y con el fin de aclarar y hacer comprender fácilmente las nociones matemáticas de la misma, el saber que en esta ciencia poseía el Profesor de Valencia, fundándose, principalmente, en Euclides, el matemático clásico por excelencia.

Aunque hoy es desconocido casi por completo Pedro Juan Monzó,

(15) Folios 8 y 9 r. Ed. cit.

en las épocas inmediatamente posteriores a su existencia logró fama y renombre tan grandes que en el siglo XVII decía de él Vicente Mariner:

«Monçonus vero mundi magna occupat antra,
Nam fama, et libris terrea claustra replet» (16).

Como matemático y hombre de ciencia, Monzó, a juicio de Don Aciselo Fernández Valín, tiene «la primacía de haber dado nuevo rumbo a los estudios científicos, sin perderse en el intrincado laberinto de cuestiones metafísicas, reprobadas mucho después por la sana crítica ,considerando, al modo de los antiguos, el estudio de la Aritmética y de la Geometría como preliminares de la Lógica» (17).

---

(16) *In priscos et celebres valentini regni poëtas... elegía.* Página 528 de las *Vincentii Marinerii Valentini opera omnia poëtica et oratoria.* Turnoni Apud Ludovicum Pillhet. M. DC.XXXIII.

(17) *La cultura científica de España en el siglo XVI.* Discurso leído ante la Real Academia de ciencias exactas, físicas y naturales, Madrid, 1893, página 37.

CAPÍTULO X.

PEDRO MARTÍNEZ.

I. Noticia biográfica.

El Doctor Pedro Martínez (1) nació en Brea, lugarejo del Arzobispado de Toledo, en fecha que no he podido averiguar. Estudió en la Universidad de Alcalá; y en ella se graduó de Maestro en Artes y de Doctor en Sagrada Teología. Fué colegial del Colegio Mayor de San Ildefonso (2 de febrero de 1552); después, profesor de Filosofía y Teología en la Universidad complutense; y, más tarde, catedrático de *Prima* de Teología en la Universidad de Sigüenza. Perteneció como canónigo magistral al cabildo de Sigüenza, y fué presentado por Don Felipe II para el Obispado de Palencia, aunque no llegó a tomar posesión de él. Don José de Rezábal añade que el Dr. Pedro Martínez fué también Canónigo de Cuenca y Obispo electo de Guadix (2). Murió en fecha que yo ignoro.

Al ser presentado el Doctor Martínez para la mitra palentina tuvo lugar lo que refiere Luis Cabrera de Córdoba: «Quería D. Filipe en

(1) Aunque el índice de Bonilla apellida a este filósofo Martínez de Brea, yo le llamo simplemente Pedro Martínez, porque así, y con sólo el patronímico, se firmó él siempre en las portadas de sus libros.

Son muy pocas las noticias que existen sobre Pedro Martínez. De él hablan brevemente Don Nicolás Antonio, en el t. II de su *Bibliotheca hispana nova* (pág. 214, ed. cit.); Don José de Rezábal y Ugarte, en la *Biblioteca de los escritores que han sido individuos de los seis Colegios mayores* (Madrid, 1805, págs. 203 y 204); etc. Yo he tomado los datos biográficos que aduzco, de las obras del Dr. Martínez, principalmente de la portada de sus comentarios a los libros aristotélicos *De anima*.

(2) *Biblioteca de los escritores que han sido individuos de los seis Colegios mayores.* Pág. 203.

sus obispos venerable persona por la autoridad de la representación de tan reverenciable dignidad; y porque pasando por Palencia vió que el doctor Pedro Martínez, catedrático de Teología y colegial de Alcalá, tenía más sabiduría y santidad que persona, y como del exámen desta tratan más las damas, cuando besó las manos al Rey y a sus Altezas, viéndole pequeño y arrugado el rostro pálido, dixeron con menosprecio: «¡Qué donoso Obispillo!» Entendiólo su Majestad, y como en sus obispos no se le había de tocar, se ofendió, y no dió prelacía sino a quien vió y consideró con atención, y le habló primero que fuese despachado» (3).

II. Nota bibliográfica.

La clasificación de las obras escritas por Pedro Martínez se sencillísima: una corresponde a los estudios sobre la Sagrada Escritura, y las restantes son filosóficas. Daré aquí una sucinta noticia de la primera, y en el párrafo siguiente hablaré, con la detención debida, de los tratados filosóficos del Peripatético de Brea.

Enarratio in B. Iudae Taddaei Apostoli canonicam. Se imprimió esta obra en Sigüenza (4), por Juan Iñiguez de Lequerica, en el año 1582; y está dedicada al Rey Don Felipe II.

Es la exposición, revisada y retocada, que Pedro Martínez hizo en su cátedra de Sigüenza de la Epístola del Apóstol San Judas Tadeo. La obra contiene tres partes: prefacción, que es un estudio preliminar sobre la interpretación de las Sagradas Escrituras; exposición de la Epístola; y notas destinadas a poner de manifiesto la majestad y amplitud de la carta. Los preliminares de la prefacción son el desarrollo de estos dos puntos: la Teología o conocimiento de Dios es algo necesario entre todas las demás disciplinas; y sentidos y métodos *(clavibus)* propios de las Sagradas Escrituras. Según el Doctor Martínez los sentidos de las Sagradas Escrituras son tres: histórico, místico y literal. Los métodos *(clavibus)* son precisamente dos: uno formal, que enseña cómo se han de exponer los textos sagrados; y otro material, que prepara la interpretación de los libros inspirados por Dios. En la exposición de la Epístola de San Judas Tadeo,

---

(3) *Historia de Felipe II*, 1.ª parte, lib. XI, cap. XI, t. II, Madrid, 1876, página 355.

(4) Sin embargo, según el colofón, y no obstante lo que dice la portada, el libro se imprimió en Alcalá.

el Profesor de Sigüenza estudia: la ocasión con la cual el Apóstol susodicho escribió esta carta, la autoridad de la misma y su argumento. Después va declarando el texto de la Epístola, dividiéndole en once partes, respecto a cada una de las cuales da una amplia explicación, desentrañando sus diversos sentidos y exponiendo cuanto necesita aclaración o comentario. Las notas de la última parte del libro están consagradas a tratar veinticinco puntos a propósito de otros tantos textos de la Epístola, que, por las circunstancias del siglo XVI, tenían singular actualidad a causa del Protestantismo: de la reducción del texto de la *Vulgata* a las fuentes hebreas y griegas de los Libros Santos, y de la autoridad de la misma *Vulgata;* del misterio de la Santísima Trinidad, y de la imagen de ésta en nosotros; de los caracteres o notas propios de los herejes; de la divina Persona de nuestro Señor Jesucristo; de la justicia y misericordia de Dios; del infierno; de la invocación de los santos, y del culto a las imágenes; de la unidad de los fieles; etc., etc.

Esta exposición de la Epístola del Apóstol San Judas Tadeo hecha por Pedro Martínez, entusiasmó tanto a los contemporáneos de éste, que el Maestro Francisco de Torres, Catedrático de la Universidad Complutense, le saludó con los siguientes versos:

«. . . . . per te doctissime Petre
Ad nos Occeanus venit fluxitque bonorum,
Et scripturarum sacrarum vidimus ipsos
Thesauros ante obstructos, tibi facta sorores» (5).

III. Obras filosóficas de Pedro Martínez.

También es muy sencilla la clasificación de los tratados filosóficos del Doctor Martínez: obras físicas o, como hoy diríamos, cosmológicas; y obras psicológicas. Unas y otras tienen la nota común de ser estudios basados siempre en los libros de Aristóteles.

OBRAS FÍSICAS O COSMOLÓGICAS.

Commentarii in libros Aristotelis de coelo et mundo. Se imprimió este tratado en Alcalá, en la tipografía de Andrés de Angu-

(5) Folio 7 v. sin numeración, como los demás preliminares, de la edición citada. Me sirvo del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-72.852.

lo, en el año 1561 (6); y está dedicado al conocidísimo Don Luis de Requesens, Comendador Mayor de Castilla, en la Orden Militar de Santiago, y Gobernador General de los Países Bajos, del cual, lo mismo que de sus hermanos Don Juan Zúñiga de Avellaneda y el franciscano Fray Diego López de Zúñiga, hace el Dr. Martínez cumplidísimos elogios.

Don José de Rezábal dice que tanto estos *Comentarios* como los referentes a los tratados aristotélicos *De generatione et corruptione* y *De anima* los publicó el Doctor Martínez «con el designio de completar el curso filosófico que había publicado su colegial [del Mayor de San Ildefonso] el celebre Gaspar Cardillo de Villalpando, a fin de que pudiese servir para enseñanza de las escuelas» (7).

Como, en la advertencia preliminar *ad lectorem*, dice Pedro Martínez, estos comentarios son las explicaciones o lecturas que el Autor dió a sus discípulos desde la cátedra de Filosofía de la Universidad complutense. Al redactar esta obra, Pedro Martínez prescindió de las cuestiones preliminares con que, a la sazón, solían encabezar sus comentarios los intérpretes del Estagirita: porque, según dice el Profesor complutense, son cosas muy notorias respecto al tratado *De coelo et mundo* lo que concierne al autor, utilidad del libro, etc. Sólo habla, con mucha brevedad por cierto, de dos cuestiones preliminares, a saber: cuál es el objeto de este tratado, y qué lugar le corresponde dentro de la enciclopedia aristotélica.

La disposición que Pedro Martínez dió a esta obra es esta: Al principio de cada capítulo va lo que el Autor llama *summa capitis:* síntesis breve y ordenadísima del contenido del respectivo capítulo. En ella se indica el fin que allí se propone Aristóteles, las definiciones de que parte, las tesis o conclusiones que establece, las razones con que demuestra esas tesis, los corolarios que de ellas deduce, etc. Después pone los capítulos del Estagirita, dividiéndolos en textos, y haciendo a continuación de cada uno de éstos la exposición o comentario, que es tan amplio como pide el asunto. Apostillas marginales, colocadas con abundancia, facilitan mucho la busca de lo que pueda interesar y la prosecución del orden con que el Autor escribe. La

---

(6) Es la primera parte o el primer tomo de un volumen que lleva seitítulo general: *Petri Martinez Sacrae Theologiae in Complutensi Accademia Doctoris et publici profesoris, Commentarii in libros Aristotelis De Coelo et Mundo, Generatione et Corruptione et Anima.* Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 2-38.900.

(7) *Biblioteca de los escritores que han sido individuos de los seis Colegios mayores.* Pág. 203. Ed. cit.

versión latina del texto aristotélico sobre la que está compuesto el estudio del Doctor Martínez es la de Juan Argirópolo.

Aunque el objeto del tratado *De coelo et mundo* no es propiamente filosófico en el sentido que hoy se da a la Filosofía, porque en esta obra el Estagirita estudia: al cielo (lib. I), al universo (lib. II) y a los elementos (lib. III), como tanto Aristóteles cuanto Pedro Martínez tratan estas materias filosóficamente, esto es, por sus causas últimas, y, aunque sólo sea incidentalmente, desarrollan, también, asuntos estrictamente filosóficos, es indudable que el tratado aristotélico y su comentario deben tener cabida de una Historia de la Filosofía. No es posible, porque no lo consiente el espacio disponible, exponer aquí todas esas doctrinas, ni tampoco es ello necesario para fijar la filiación y la tendencia filosófica de Pedro Martínez. Por esto, me fijaré tan sólo en lo que es indispensable para que el lector pueda juzgar sobre el mérito del trabajo del Catedrático de Alcalá.

En general puede afirmarse que el Doctor Martínez cumple a maravilla su intento de ilustrar y aclarar el texto del Estagirita. Nos lo va a probar la explicación que hace de un pasaje de Aristóteles, que si bien no es de los más difíciles que tiene el Filósofo, no deja, sin embargo, de presentar alguna dificultad el ponerle al alcance de una persona cualquiera de regular cultura.

En el cap. XII del lib. I *De coelo et mundo*, y al explicar los tres modos de séres ingénitos, establece Aristóteles el principio siguiente: siempre es verdadera o la afirmación o la negación de algo respecto a un sujeto; pero no lo es la afirmación y la negación a la vez, simultáneamente. Para demostrarlo, el Estagirita aduce la siguiente prueba presentada en forma matemática: «Ratio autem universalis haec est. Nam A et B nulli eidem inesse possunt. A vero aut C et B aut D cuilibet insint. Cui igitur neque A neque B inest ei C D cuilibet insint necesse est: sit autem id quod inter A et B medium est E: id enim quod neutrum contrariorum est; eorundem medium esse constat. Ambo igitur C inquam et D huic insint necesse est: nam aut A aut C cuilibet inest, quare et ipsi E. Cum igitur A impossibile sit esse, inerit ipsum C: eadem est et in ipso D ratio» (8). No se puede negar que el texto ofrece alguna dificultad para presentarle al alcance de cualquiera, de modo que le entienda fácilmente y no se maree y confunda con tanto raciocinio basado siempre en letras.

(8) Página 109, aunque en realidad es 107. Ed. cit. Sigo la versión latina del texto de Aristóteles que incluye en su comentario Pedro Martínez.

¿Logra Pedro Martínez poner esta prueba al alcance de cualquiera persona de alguna preparación y cultura? Vamos a verlo.

Aquí, dice Pedro Martínez, Aristóteles quiere demostrar su tesis con una razón universal; y, por esto, la propone sirviéndose de letras, para que pueda aplicarse a cualquiera materia, y para que se vea claramente que la fuerza demostrativa viene a la prueba, no ya de la materia, sino de la forma con que va propuesta. Lo que niegan los extremos cualesquiera es un término medio entre dos extremos contrarios, como el ser blanco o el ser negro en un sujeto naturalmente apto para poseer color. Según esto, a un sujeto cualquiera a quien no convienen ni A ni B, esto es, siempre ser y siempre no ser, le convienen C y D, es decir, no ser siempre ser y no ser siempre no ser: luego si hay algún sujeto a quien no convenga A y B, le convendrán C y D; y será algo intermedio entre A y B. A este sujeto, a quien llamamos E, le convienen las negaciones C y D, esto es, el no ser siempre ser y el no ser siempre no ser, las cuales se predican, también, de F de quien se niegan A y B. En síntesis, la razón probatoria del argumento está en que del sujeto de quien se niegan dos términos contrarios, necesariamente han de afirmarse los dos términos contradictorios a los que de él se han negado: porque es necesario que a cualquier sujeto le convengan uno de los dos términos mutuamente contradictorios: ser o no ser, v. g. Luego si del sujeto E se niegan A y B, necesariamente se han de afirmar de él C y D.

En cuanto a la doctrina, Pedro Martínez se muestra fiel al Estagirita; y, a veces, excesivamente entusiasmado por éste, como que, por ejemplo, llega a hacerle casi un filósofo cristiano defensor de la creación del mundo por la causa primera, por Dios: «Verum astruit secundum Arist. creationem non negasse. Nam 8 Phy. tex. 47 et I de Coelo tex. 100, et 2 Meta. tex. 4 docet primum illud ens causam esse omnium aliorum quoad esse, sequitur etiam, esse illud materiae, quantuluncunque est, sicut omnium aliorum a primo ente pendere, atque participari, at materia fieri non potest per generationem, cum sit primum subjectum, ergo per creationem, et ex nihilo habet esse, nam nemo erit tam inops ingenii, ut dicat materiam illam habere esse a se» (9).

* * *

(9) Libro I, *De coelo et mundo*, cap. XII. Comentario al texto 140, página 127, col. 1.ª. Ed. cit.

COMMENTARII IN LIBRIOS ARISTOTELIS DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE. Publicáronse estos comentarios poco tiempo después que los de los libros *De coelo et mundo;* y se imprimieron, asimismo, en Alcalá, por Andrés de Angulo, en el año 1561, formando la *secundam Naturalis Philosophiae partem,* según dice el propio Pedro Martínez en la advertencia preliminar *ad lectorem* (10).

Estos comentarios, basados en la versión latina que del texto griego del Estagirita hizo Francisco Vatablo, los dedicó Pedro Martínez a Don Juan de Zúñiga y Avellaneda, Embajador que fué de Don Felipe II cerca del Papa; y están compuestos según el mismo plan que los comentarios del tratado *De coelo et mundo:* Primero un breve resumen de ciertas cuestiones preliminares: relación del tratado *De generatione et corruptione* con los demás libros físicos del Estagirita (cuestión que el Doctor Martínez resuelve afirmando que es el tercero de los tratados físicos de Aristóteles, al cual preceden los ocho libros de la *Física,* que versan sobre el movimiento en general, y los cuatro *del cielo y del mundo,* que tratan del movimiento local); objeto de la ciencia de la generación y de la corrupción: el sér, el cuerpo móvil en cuanto a su forma absoluta y general, esto es, a la sustancia, la cantidad y la cualidad; si puede haber ciencia sobre la generación y la corrupción siendo estos fenómenos variables y temporales y habiendo de versar la ciencia sobre lo perpetuo y eterno (Pedro Martínez soluciona esta cuestión afirmando que las cosas mutables y temporales, sujetas a corrupción y a generación, tienen además de su entidad material, que sufre la generación y la corrupción, otra consistente en su habitud a sus causas propias y al entendimiento divino, cuando menos, entidad permanente, inmutable y eterna, que les da aptitud para ser objeto de la ciencia); etc. Después de estos preliminares están colocados el tratado de Aristóteles y el comentario del Profesor complutense, todo dispuesto como en los comentarios al tratado *De coelo et mundo:* resumen del capítulo *(summa capitis);* los capítulos del Estagirita, divididos en textos;

(10) Como antes dije, a juzgar por la portada de los comentarios a los libros *De coelo et mundo,* parece que se pensó hacer un mismo volumen con estos comentarios y los correspondientes a los tratados *De generatione et corruptione.* Sin embargo, el comentario al tratado *De generatione et corruptione* lleva, en la primera edición, portada, foliación, índices, etc., independientes de los que corresponden al comentario del tratado *De coelo et mundo.* Son pues, obras distintas. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 2-36.900.

e, intercalados con éstos, los comentarios de Pedro Martínez, explicando debidamente las doctrinas aristotélicas.

Los comentarios *De generatione et corruptione* tienen las mismas buenas cualidades que los *De coelo et mundo:* en ellos Pedro Martínez precisa y aclara admirablemente los conceptos del Estagirita, y sintetiza y explica en pocas palabras, aunque sin perjuicio de la claridad, las doctrinas del Filósofo. He aquí dos ejemplos que lo dan a ver.

Al combatir, en el texto 22, correspondiente al cap. III del lib. I, a los que piensan que, educiéndose la forma de la potencia de la materia, aquella reside en ésta antes de ser producida de modo real, Pedro Martínez da, en cuatro líneas, una idea clarísima de lo que es la materia para Aristóteles. La materia, dice, es cierto receptáculo adecuadísimo respecto a la forma, a la cual está ordenada según su propia naturaleza. En la materia existe cierta aptitud en orden a la forma, aptitud que no es forma ni algo formal, sino un orden o proporción respecto a la forma. ¿Quién dirá que en el aire tenebroso hay luz?; y, sin embargo, en él existe potencia para recibir la luz. Por consiguiente, la potencia que reside en la materia no es una parte de la forma, es cierto género de causalidad que proviene de la aptitud de la materia para recibir la forma, causalidad correspondiente a lo que es propio y peculiar de la causa material (11).

Del mismo modo, con cuatro sencillísimas razones, hace patente el Doctor Martínez cómo es cierto, según enseña Aristóteles, que las fuerzas naturales no pueden aniquilar nada. La generación y la corrupción, dice, acontecen en la materia, y van de la materia a la materia. Supuesto el principio, admitido por todos los filósofos, que de la nada no se hace nada, fácil es demostrar que las fuerzas naturales no pueden aniquilar nada. No pueden hacerlo por parte de la forma: porque los agentes particulares, cual lo son las fuerzas naturales, no buscan la corrupción de un sér sino en cuanto es medio necesario para llegar a la generación de otro: luego toda acción de las cosas y fuerzas naturales termina en el ser, no en la nada: luego las fuerzas y agentes naturales no pueden aniquilar. Los agentes naturales tampoco pueden aniquilar a la materia porque no pueden dañarla, pues ella es el primer sujeto sobre el que necesariamente ha de recaer cualquiera acción de los agentes naturales: luego, así como los agentes naturales no pueden crear la materia, porque la presuponen, tampoco pueden aniquilarla. Del mismo modo, si se considera

(11) Véanse las columnas 1.ª y 2.ª de la pág. 16 de la edición citada.

el término de toda acción de los agentes naturales, término que especifica los movimientos, tampoco es posible que los agentes naturales puedan aniquilar: porque toda acción de los agentes naturales debe tener como término algo, no puede terminar en la nada. Finalmente, ni aun por parte de la privación, que muchas veces causan los agentes naturales, pueden éstos aniquilar algo: porque, así como en la generación el acto tiene comienzo en una privación, del mismo modo, en la corrupción el acto vuelve y termina en una privación: luego las acciones de los agentes naturales no terminan en algo puramente negativo, cual lo es la aniquilación. Luego los agentes naturales no pueden aniquilar.

La doctrina de Pedro Martínez en estos comentarios *De generatione et corruptione* es siempre la de Aristóteles, de quien no se separa.

OBRAS PSICOLÓGICAS.

In libros tres Aristotelis de anima commentarii. Imprimióse este tratado en Sigüenza, por Juan Gracián, en el año 1575; y está dedicado al Comendador Mayor Don Luis de Requesens, Gobernador General de los Países Bajos (12).

Estos comentarios (13) comienzan estudiando brevemente algunas cuestiones preliminares: argumento de los tres libros *De anima;* y cómo el estudio del alma, objeto sobre el que versan dichos libros, corresponde a la Filosofía Natural como una de sus partes. El comentario con el que el Doctor Martínez ilustra el texto aristotélico está dispuesto del mismo modo que los comentarios a los libros *De coelo et mundo* y *De generatione et corruptione:* porque en él Pedro Martínez, no sólo explica e ilustra el texto aristotélico, sino que, además, sobre ciertos puntos que le parecen más importantes, promueve dudas y cuestiones, que resuelve luego estableciendo conclusiones, que demuestra con las pruebas correspondientes, y deshaciendo las objeciones que pueden presentarse a las doctrinas que sustenta. Son, pues, estos comentarios exégesis y paráfrasis de los libros *De anima*

(12) En la dedicatoria dice el Autor que pensó dedicar estos comentarios a Don Diego de Zúñiga, fraile de San Francisco y hermano del Comendador Requesens; pero que como al publicarse el libro había ya muerto el primero de estos señores, lo hace al segundo.

(13) Me sirvo del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-56.209.

y, además, lo que los escolásticos denominaban *disputationes*, es decir, estudios en los que el autor discurre por cuenta propia y resuelve con su peculiar criterio las cuestiones que examina, analizando diversos pareceres y sentencias, rechazando los que juzga inaceptables y abrazando el que estima probable. Estas cuestiones las coloca Pedro Martínez dentro de su explicación de los textos aristotélicos que comenta, no con independencia de los mismos y cual si fueran obra aparte. La *summa capitis*, o síntesis de cada capítulo, en vez de ir a la cabeza de éste, va al final del mismo. Las mismas explicaciones de los textos del Estagirita son en estos comentarios mucho más amplias que en los correspondientes a los libros *De coelo et mundo* y *De generatione et corruptione*.

La forma con que están compuestas estas disputas es enteramente escolástica: nociones, estado de la cuestión, opiniones varias, elección de una de ellas, pruebas y soluciones de los argumentos en contra. Por la forma, y también por la doctrina, se puede decir que los comentarios de Pedro Martínez a los libros aristotélicos *De anima*, más que de un peripatético al estilo clásico, parecen de uno de los buenos escolásticos que produjo la reforma y renovación de la Escuela que llevó a cabo en el siglo XVI nuestra España.

Como de las obras filosóficas de Pedro Martínez estos comentarios al tratado *De anima* son, tal vez, la más acabada y perfecta, voy a indicar algunos de los méritos y excelencias que contienen, advirtiendo previamente que no los agoto, ni muchísimo menos.

Pedro Martínez declara exprofeso y bien, frases y términos usados por todos los peripatéticos, pero que muchos de éstos dejan sin explicar, con daño notorio de la claridad de sus tratados.

Todos los peripatéticos, al tratar del conocimiento intelectual, hablan de la conversión del entendimiento al fantasma; pero, ¿cuántos son los que explican con toda precisión en qué consiste el convertirse el entendimiento al fantasma imaginativo? No procede así el Doctor Martínez. En el comentario al capítulo II del libro III *De anima* dice que el fantasma, como es material y singular, no es conocido por el entendimiento por modo directo. Sin embargo, para conocer lo espiritual y universal, el entendimiento necesita convertirse al fantasma, porque lo universal no puede ser conocido sino en lo singular. Y la razón es porque, como lo universal no existe fuera de lo singular, no es posible conocer lo universal si no es con cierta habitud o relación a algún sujeto singular en quien subsista el universal; y este sujeto singular es percibido primeramente por los sentidos y la imaginación.

Según esto, convertirse el entendimiento al fantasma, no es otra cosa que conseguir, con su movimiento y acción, que la imaginación actúe y forme el fantasma de la cosa singular correspondiente a lo que el entendimiento trata de conocer. Sobre este fantasma recae la iluminación del entendimiento agente, que hace resplandecer la quiddidad o naturaleza universal de la cosa conocida, que tiene ya aptitud para ser objeto del entendimiento posible (14).

Asimismo, todos los peripatéticos dicen que el entendimiento agente abstrae del fantasma singular la especie universal; mas ¿explican todos claramente qué es esta abstracción? En cambio el Filósofo de Brea, comentando el mismo capítulo II del libro III *De anima*, declara con precisión lo que es la abstracción de la especie universal hecha por el entendimiento agente obrando sobre el fantasma de la imaginación. Abstraer lo universal de lo singular es hacer que lo universal, que se halla oscurecido y latente en el fantasma de la imaginación, resplandezca y aparezca con claridad en virtud de la luz que sobre el fantasma proyecta el entendimiento agente. No es, pues, esta abstracción una separación material, sino cierta manifestación de lo que estaba latente. Así, pues, al ser iluminado por el entendimiento agente, no se muda ni varía el fantasma imaginativo, como creía Durando, sino que aparece de distinto modo, como es natural que suceda al ser iluminado por una luz distinta de la que antes recibía (15).

En este afán de explicarlo todo, Pedro Martínez llega hasta exponer, y con bastante claridad, lo que no es ni muy cierto ni muy admisible. Por ejemplo, al tratar de si la inmaterialidad es el fundamento y el por qué del conocimiento y, consiguientemente, si los séres son tanto más cognoscentes cuanto son más inmateriales, Pedro Martínez explica con bastante precisión, cosa que no hacen todos los que admiten este principio, por qué la materialidad de los séres es un obstáculo para que ellos conozcan fácilmente, mientras que la inmaterialidad de los mismos facilita el que ellos conozcan. La materia, dice Pedro Martínez en el comentario al capítulo V del libro III *De anima*, es determinación y principio de la individualización de los séres, porque una cosa cualquiera está más determinada y limitada en su entidad en cuanto que es material; y cuanto las cosas son más materiales, las formas de las mismas cosas están más

(14) Confróntese la pág. 368, col. 1.ª Ed. cit.
(15) Confróntese la pág. 364, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.

sumergidas en la materia. Al contario, los séres inmateriales, como en ellos predomina la forma, están poco coartados y limitados, pues sus respectivas formas se hallan menos sumergidas en la materia. A medida que los séres se hallan más libres de la materia, con mayor libertad y facilidad pueden salir de sí mismos y extender su acción hacia otros séres. De aquí que los séres inmateriales, como si se hallaran descontentos con su entidad propia, buscan y tienden hacia otros séres, los cuales logran, no según la entidad natural de éstos, sino según la entidad intencional de los mismos, que es inmaterial. Así, pues, si los séres materiales están limitados y determinados por razón de su materialidad, los séres inmatriales, por su inmaterialidad, serán indeterminados y podrán ser determinados de muchos modos, a saber, por las perfecciones de los séres distintos de ellos, las cuales perfecciones les atraen hacia sí al conocerlas, de suerte que al ser conocidas esas perfecciones se hallan y pasan de algún modo al sér que las conoce (16).

Otro de los puntos difíciles que Pedro Martínez expone con mucha claridad y precisión (capítulo XI del libro II *De anima)* es el concerniente al constitutivo de lo sensible y de la sensación. La inmutación que sufren los séres puede ser natural o espiritual. En la inmutación natural, la forma que se inmuta según su propia entidad o semejanza o imagen, es recibida en el paciente, el cual no se muda en su sér y entidad natural. En la inmutación espiritual, la forma que inmuta es recibida según su sér o entidad espiritual en el sujeto inmutado, cual acontece al ser inmutada la pupila del ojo por el color que recibe. De aquí que la razón constitutiva de lo sensible consiste en ser motora de los sentidos sin materia; y la razón del sentido, en ser receptivo sin materia. Según los séres se han de diverso modo en orden al mover o al ser movidos sin materia, así es diversa en ellos la razón de lo sensible y del sentido (17).

Otra de las buenas cualidades de estos comentarios es que armonizan y concuerdan con ingenio las sentencias dispares. Así, v. g., al examinar qué es lo que el concepto de individuo o supuesto añade al de naturaleza, después de hacer ver lo absurdas e inadmisibles que son las opiniones de los que creen que el supuesto nada añade a la naturaleza *ex parte rei*, sino, tan sólo, según el modo de significar o expresar la misma cosa, y de los que piensan que aunque el

---

(16) Confróntese la pág. 415, col. 1.ª Ed. cit.
(17) Confróntese la pág. 258, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.

concepto de supuesto añade al de naturaleza algo *a parte rei*, es, empero, algo accidental, y en este sentido extrínseco al sér, a saber, los accidentes que individualizan al sér, expone las dos sentencias establecidas, una por los escotistas y otra por los tomistas, para explicar esta cuestión, sentencias que coinciden en afirmar que el supuesto añade a la naturaleza algo, no sólo *ex natura rei*, sino algo sustancial e intrínseco a la entidad de la naturaleza. Según los escotistas lo que el supuesto añade a la naturaleza es algo negativo, la *hecceidad*, la negación de dependencia actual y aptitudinal. Según los tomistas, el supuesto añade a la naturaleza algo positivo, la incomunicabilidad, el acto de subsistir, de existir en sí, en cuanto que la existencia es el último acto de la sustancia o naturaleza y término de la generación de una nueva sustancia o naturaleza. Después de haber expuesto así la diferente concepción del supuesto según Escoto y Santo Tomás y sus respectivas escuelas, Pedro Martínez armoniza ambas sentencias, diciendo: «si rem penitus consideramus, Thomistae et Scotistae hanc in parte parum aut nihil discrepant: quoniam duplex illa negatio, actualis scilicet et aptitudinalis dependéntiae, ex illo positivo oritur: ex eo enim suppositum non est, neque potest esse in alio, quia non terminatur ad aliud, sed ipsum est in se terminus ultimus, basis et superiorum praedicatorum subsistentia» (18). Es decir, al supuesto le conviene la nota característica del mismo según los escotistas, el no tener dependencia actual ni aptitudinal respecto a otro sér en cuanto a la existencia, porque subsiste en sí; pero esta negación de dependencia le conviene al supuesto precisamente en cuanto que posee la nota que le distingue según los tomistas, en cuanto que es el término de su propia existencia, que finaliza en él y no pasa a otro sér.

Pedro Martínez sabe, asimismo, sintetizar las doctrinas sin que, al resumirlas, pierdan estas nada de su valor científico. Véase, en prueba, cómo, en el comentario al capítulo III del libro III *De anima*, resume doctrina tan discutida e importante como la del *verbum mentis*. Tenemos, pues (dice), que existe el *verbum mentis*, y sabemos lo que es: la imagen expresada o formada por el entendimiento informado por la especie inteligible, imagen que procede del mismo acto de entender. Tenemos, además, la razón de que el *verbum mentis* sea algo indefectible y necesario, a saber: para que la acción de entender produzca un término interno próximo y adecuado Tenemos.

(18) Pág. 340, col. 1.ª Ed. cit.

aún más: cuál sea el *verbum mentis*, la última perfección y formalidad del acto de entender. Y tenemos, por último, en quien existe y en quien no existe el *verbum mentis* o algo porporcional a él (19).

No es el Doctor Martínez un ergotista sutil, que para demostrar sus tesis psicológicas incurra en el defecto de no utilizar otras pruebas que silogismos. Cuando la ocasión lo pide, el Profesor de Alcalá aduce argumentos tomados de la observación y la experiencia. Pueden ofrecerse multitud de ejemplos que lo patentizan; pero sólo voy a presentar el argumento de esta índole con el que demuestra que las especies sensibles son necesarias para que se dé conocimiento sensitivo. Los hechos y los experimentos, dice, confirman la existencia de las especies sensibles. Pruébalo el experimento del denario, el cual no es visto a cierta distancia; mas si se pone en una escudilla llena de agua es visto al instante por la refracción de las especies. Y da la razón de este fenómeno con estas palabras, que quiero dejar intactas: «quia in occursu medii rarioris reflangitur a perpendiculari (ut docent perspectiva) unde crescit basis piramidis ipsius denarii, qua ratione baculus apparet fractus in aqua» (20).

Con muy buen criterio rechaza Pedro Martínez errores vulgares harto admitidos en su época, como, por ejemplo, creer en la existencia de zahorís, hombres con ojos tan penetrantes que ven a través de los cuerpos opacos: «Insuper crederim, escribe, hoc fabulosum esse et desumptum a Ovidio in Fastis» (21).

La doctrina que Pedro Martínez expone en estos comentarios es siempre la de Aristóteles, a quien considera como maestro insustituíble en Filosofía. Sin embargo, hay alguno que otro extremo en el que la doctrina del Catedrático complutense tiene cierta novedad, aunque aun en esos puntos el Doctor Martínez procura siempre apoyarse en Aristóteles. He aquí un ejemplo de esta relativa novedad de pensamiento de nuestro Autor.

Contra la opinión de algunos filósofos antiguos, como Galeno y otros que creían que el tiempo no tiene entidad real, sino que existe sólo en la aprensión intelectual, opinión que acentuó aún más Manuel Kant en su conocidísima teoría, expuesta en la *Crítica de la razón pura*, de ser el tiempo una de las dos formas apriorísticas de la sensibilidad, esto es, puramente subjetivas e independientes de la experiencia, los peripatéticos de todas direcciones defienden que el tiempo

---

(19) Confróntese la pág. 395, col. 1.ª Ed. cit.
(20) Confróntese la pág. 188, col. 1.ª Ed. cit.
(21) Página 188, col. 1.ª Ed. cit.

posee en sí entidad real y propia independiente de todo acto del entendimiento. Pero, esta entidad real y propia del tiempo con independencia de todo acto intelectivo, ¿es completa o incompleta? En otra forma: la entidad real y propia del tiempo, ¿es real sólo *fundamentaliter* y no *formaliter?*

La generalidad de los peripatéticos, singularmente los que siguen la dirección escolástica, contestan que el tiempo tiene entidad real incompleta y fundamental con independencia de la mente; mas que para que llegue a poseer entidad real completa y formal, es indispensable la acción del entendimiento.

Pedro Martínez, en cambio, sostiene que el tiempo es ente real, no sólo considerado en su fundamento, *fundamentaliter*, sino, también, considerado en su esencia, *formaliter*. El tiempo, dice comentando el capítulo VII del libro III *De anima*, no es cosa realmente distinta del movimiento, es el mismo movimiento: porque, según prueba Aristóteles, el tiempo es la duración y la mora que hace el movimiento. Este, el movimiento, sin duda alguna es entidad real. Luego entidad real es, también, el tiempo. La entidad real del tiempo consiste en ese instante continuado, en el ahora presente que media entre lo anterior y pasado, y lo posterior y futuro. Independientemente de todo acto del entendimiento existe la mora del movimiento que llamamos ahora, instante presente, que une lo pasado con lo futuro: luego independientemente del entendimiento existe la entidad real del tiempo. Luego la entidad propia del tiempo es real, no de razón.

Pero se dirá: segun Aristóteles, el tiempo es «numerus motus secundum prius et posterius»: luego, según esto, o es puro ente de razón, porque si no existiera algún entendimiento que numerara y contara no podría existir lo numerado o contado, esto es, el tiempo, o, si éste es ente real, lo será a lo más *fundamentaliter*, no *formaliter*, en cuanto que aunque con precisión de la inteligencia el movimiento no pueda en verdad ser numerado según lo anterior y lo posterior, y por eso sin el entendimiento no pueda el tiempo tener entidad *formaliter*, con independencia de la mente, el movimiento ofrece motivo para poder ser numerado, y, según esto, el tiempo, independientemente de la acción intelectiva, tiene entidad real *fundamentaliter*. No acepta esta doctrina el Doctor Martínez, sino que cree que, a pesar de ella, el tiempo, con independencia de la mente, tiene entidad real *formaliter*. La razón en que se funda es esta: Aristóteles ni dijo ni quiso decir en su definición del tiempo que la realidad de éste dependiera de la numeración actual o en acto, del movimiento por la

inteligencia, solamente significó que de suyo el tiempo es algo numerable por el entendimiento, y que, por lo mismo, es algo que dice orden y relación al entendimiento que le puede numerar y contar. Luego no depende del entendimiento que el tiempo sea sér en acto: luego la realidad del tiempo no se completa por el entendimiento: luego el tiempo, aun con independencia de la mente, tiene entidad real completa y *formaliter* (22).

* * *

Tractatus celeberrima controversia de animorum inmortalitate. Publicó Pedro Martínez este tratadito a continuación del comentario a los tres libros aristotélicos *De anima,* como colofón y término del mismo, imprimiéndolo todo por vez primera, según antes dije, en las prensas de Juan Gracián, de Sigüenza, en el año 1575 (23). Este carácter de inseparabilidad del tratadito *De inmortalitate animorum* respecto al comentario a los libros *De anima* le acentuó tanto el Doctor Martínez que, en la portada del volumen que contiene ambas obras, dice que el tratado de la inmortalidad del alma es «inseparabilis comes» del comentario susodicho; y que «si a Commentariis divelletur, utrumque perint». Ahora resumiré con bastantes detalles el contenido de este tratado, porque la importancia que tiende dentro de la doctrina filosófica de Pedro Martínez así lo pide.

Después de indicar la dificultad de la cuestión de la inmortalidad del alma humana, y de exponer las opiniones que sobre este punto sostuvieron varios filósofos clásicos; de hacer ver cómo Aristóteles habló oscuramente y cual si pretendiera ocultar su opinión sobre este asunto, dando lugar a que sus comentaristas la interpretasen de muy diverso modo; de ponderar la utilidad e importancia del tema; y de dejar consignado que la inmortalidad del alma humana es una verdad de fe católica, definida expresamente por el Papa León X en el Concilio Lateranense, Pedro Martínez formula la cuestión que va a estudiar en los términos siguientes: «Quaestio naturalis, An humanus animus ex Aristotelis principiis inmortalis sit? atque si tradenda nostrae animae natura sibi Philosophorum princeps dissentiat et pugnantia dicat?» (24). Sólo se trata de saber cuál es la doctrina sobre

(22) Confróntense las páginas 440, col. 2.ª, y 441, col. 1.ª Ed. cit.

(23) Esta disertación ocupa las págs. 478 a la 561 de la 1.ª edición del comentario *De anima.* Como dije al hablar de esta última obra, utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-56.209.

(24) Página 481, col. 2.ª Ed. cit.

la inmortalidad del alma según los verdaderos principios de la Filosofía aristotélica. No se trata de averiguar si el alma es o no inmortal: porque la doctrina afirmativa es bien notoria, tanto según los dogmas de la Fe, como según las enseñanzas de la verdadera Filosofía. Y, anticipando la solución que de todo el estudio va a desprenderse, Pedro Martínez escribe así: «Et nostra resolutio est, quod etiam ex Philosophia Aristotelis habetur et confirmatur animae nostrae inmortalitas: quod sensisse Aristotelem mihi persuadeo ob multas quas ab eo depromemus efficacissimas rationes» (25). Para demostrarlo, Pedro Martínez, amoldándose en un todo al método escolástico, se propone seguir el siguiente plan: «ut principio omnibus dubitandi rationibus propositis, mox relatis atque reiectis aliorum erroribus, tum veritatem rationibus naturalibus atque Arist. testimoniis demonstremus, ut tandem solutis dubitationibus finis dicendi faciamus» (26).

Presenta ante todo el Profesor complutense cuatro dificultades o razones en contra de la inmortalidad del alma; mas, para no repetir y abreviar cuanto sea posible, dejaré el indicar cuáles son estas dificultades para cuando trate de la solución que a las mismas da el Doctor Martínez en la última parte de la disertación, la más interesante de todas, a mi juicio.

Pedro Martínez reduce a tres las opiniones formuladas por diversos filósofos respecto a esta cuestión: Primera. En el hombre hay dos almas: una racional, espiritual e incorruptible; y otra sensitiva, material y corruptible *simpliciter*. Segunda. El alma humana es sólo una, y esa de suyo, *simpliciter*, es corruptible y mortal. Tercera. El alma humana es tan sólo una, y ésta *simpliciter*, incorruptible e inmortal y *secundum quid*, corruptible y mortal. De estas tres opiniones se deben rechazar las dos primeras y abrazar la tercera, no sólo según la recta Filosofía, sino, también, según la misma doctrina de Aristóteles.

La primera opinión es la que defendió Averroes. Según éste, el alma, que es forma sustancial del cuerpo humano, es de suyo, *simpliciter*, corruptible; pero el alma intelectiva, que no es forma sustancial de cada hombre, sino una sola para todos los hombres y separada de ellos, esa es incorruptible y verdaderamente inmortal.

Dos razones principales aduce Averroes para intentar probar que el alma intelectiva no es forma sustancial del hombre y que es única

---

(25) Página 481, col. 2.ª Ed. cit.
(26) Página 484, col. 1.ª Ed. cit.

respecto a todos los hombres: Primera. El alma intelectiva es inmortal: luego no puede unirse como forma sustancial al hombre, pues repugna que lo inmortal sea forma y acto adecuado de lo que es caduco y mortal. Segunda: El alma intelectiva es inmaterial: luego no puede ser contada ó multiplicada entre la multitud de los individuos, por ser forma inmaterial; y si no se multiplica según los individuos es una y la misma en todos los hombres.

Muchas son las razones que obligan a rechazar esta opinión de Averroes. He aquí algunas:

Tal opinión es impía y herética, porque sus dos principios: el alma intelectiva no es forma del cuerpo y el alma intelectiva es una sola respecto a todos los hombres, son errores dogmáticos, condenados por los Papas y los concilios de Viena y Letrán.

Pero esta opinión, también es contraria a la razón y a la verdadera Filosofía. Tres pruebas aduce el Doctor Martínez para demostrarlo:

Primera. Si ser racional es la nota distintiva, la diferencia y forma específica por virtud de la cual el hombre es y se llama sér racional e intelectual, es preciso que el alma racional e intelectiva sea acto del hombre, lo que constituye al hombre en una especie determinada. Luego el alma racional e intelectiva no puede ser extrínseca al hombre.

Segunda. Si el alma intelectiva no fuera intrínseca al hombre, éste constaría de cuerpo y alma sensitiva: luego no se diferenciaría específicamente de los brutos.

Tercera. La opinión susodicha es contraria a doctrinas que expresa y claramente enseña Aristóteles en los capítulos I y II del libro I *De anima* y en el capítulo III del libro II *De anima* también. En el primero de dichos lugares, Aristóteles dice que el alma intelectiva es acto primero y perfección del cuerpo natural que tiene potencia para vivir, esto es, la reconoce como algo intrínseco a ese cuerpo natural.

A los dos argumentos en que se apoya Averroes, contesta así el Doctor Martínez: Al primero, indirectamente: que si el alma intelectiva no fuera acto del cuerpo humano e intrínseca al hombre, desaparecerían de entre nosotros los principios de moral y de virtud, y ni siquiera serían posibles las leyes. Al segundo: que el alma humana no se numera ni se multiplica como los séres materiales, pues no tiene cantidad, ni es cuerpo; se multiplica en cuanto a la entidad, porque en cuanto es alma tiene ser, y en cuanto tiene ser posee unidad, y no es el número la causa de la unidad, sino, al contrario, ésta es la causa

de aquél. El alma se individualiza por el orden que supone al cuerpo que informa. Separada del cuerpo, no estará el alma ociosa, ni será inútil: porque el fin y el bien principal del alma no es informar y mover al cuerpo, sino entender.

La segunda opinión de las antes enumeradas, la sostuvo Pedro Pomponazzi, quien decía que, como la denominación de un sér ha de tomarse de lo que más abunda en él, habiendo en el hombre mucho más de corruptible y mortal que de incorruptible e inmortal, se ha de decir que *simpliciter* el hombre es mortal, ya que sólo su parte intelectiva es inmortal. También creía que el alma humana es *simpliciter* corruptible y mortal y *secundum quid* incorruptible e inmortal Alejandro de Afrodisia, fundándose en que, para él, el alma resultaba de la mixtión y complexión del cuerpo humano.

Esta segunda opinión se funda principalmente en que al alma humana se le aplica la conocidísima definición del alma en general que da Aristóteles en el capítulo I del libro II *De anima*, de donde se infiere que si las demás almas se corrompen y mueren, el alma humana, que conviene específicamente con ellas, pues tiene la misma definición, será también corruptible y mortal.

Refuta el Doctor Martínez esta segunda opinión alegando: Primero. Que es herética y contraria al conocidísimo decreto del Concilio Lateranense. Segundo. Que destruye uno de los fundamentos más firmes del orden moral y político: la inmortalidad del alma humana.

Pedro Martínez defiende que no fué esta sentencia la que, en realidad, defendió Alejandro de Afrodisia. Así cree lo comprueban algunos textos de dicho Filósofo: el capítulo XXIII del libro III de su tratado *De anima*... Igualmente cree que favorecen este su sentir algunos testimonios, cual el de Agustín Eusebio en los capítulos XXI y XXII del libro IX de su *Perenni Philosophia*.

Al argumento en contra, responde Pedro Martínez que del hecho de aplicarse al alma humana la definición general que del alma da Aristóteles en el capítulo I del libro II *De Anima*, no puede inferirse que el alma humana sea mortal: porque esa definición sólo expresa lo que es genérico a todas las almas, pudiendo luego tener cada una de ellas su correspondiente diferencia específica, y, según ésta, ser las unas mortales y las otras inmortales, aunque a todas se aplique y a todas convenga la definición aristotélica del alma.

Al argumento de Pomponazzi contesta el Doctor Martínez que la denominación de un sér se ha de tomar, no ya de lo que más abunde en él, sino de lo más importante y perfecto que hay en él.

La verdad sobre esta cuestión, está, dice el Doctor Martínez, en la tercera sentencia: el alma humana *simpliciter* es incorruptible e imortal, aunque *secundum quid* esté sujeta a corrupción. Es decir, el alma humana no muere nunca según su sér y su sustancia, aunque se debilita y muere según sus facultades y acciones orgánicas al morir el cuerpo con quien está unida.

Para demostrar esta tesis, Pedro Martínez se funda en distintos textos y enseñanzas del Estagirita, que favorecen y confirman la proposición enunciada; y, después de haber alegado un texto, el Catedrático complutense argumenta y discurre sobre él. No es posible ni siquiera indicar aquí los incontables textos, tomados de los libros *De anima*, *De physica auscultatione*, *De coelo et mundo*, *De generatione et corruptione*, de los animales, de las *Éticas* y de la *Metafísica*, que aduce Pedro Martínez en apoyo de su tesis, porque esto equivaldría a transcribir la mayor parte de la disertación; hablaré solamente de las razones de mayor eficacia demostrativa en orden al fin principal que con ellas se busca.

Según varios textos aristotélicos, que cita el Doctor Martínez, se puede sostener que si el alma humana tiene operaciones propias realizables sin el consorcio del cuerpo, es separable de éste, y, por lo tanto, inmortal; así como si no tiene operación alguna de esta naturaleza, no es separable del cuerpo ni inmortal. Existen actos del alma que no requieren el concurso del cuerpo, como son los actos intelectuales: porque el cuerpo no ayuda, sino, más bien, estorba a la intelección, y el entender no es acto que se reciba en órgano corporal alguno. Luego el alma humana es separable del cuerpo e inmortal.

En el texto 64 del libro I *De anima* afirma Aristóteles que el entender es operación propia del alma, al realizar la cual ésta no comunica con el cuerpo; y en los textos 91 y 92 del mismo libro I *De anima*, asegura el Estagirita que el entendimiento no está determinado en ninguno de los órganos del cuerpo, porque no pertenece a éstos. En el texto 11 del capítulo I del libro II *De anima* defiende el Filósofo que algunas facultades no son separables del cuerpo; pero que otras, como las intelectivas, lo son: «propterea quod corporis nullius sit actus». Aun más claramente afirma Aristóteles la inmaterialidad, y, consiguientemente, la inmortalidad del alma humana en otros dos textos del mismo capítulo II del libro II *De anima*. En el texto 21 escribe: «De intellectu vero contemplativaque potentia nondum quicquam est manifestum. Sed videtur hoc animae genus esse diversum, idque solum perinde atque perpetuum, ob eo, quod accidit,

seiungui, separarique, potest»; y en el texto 26 dice: «Et enim ipsa [el alma] corpus non est, est enim corporis aliquid».

En el capítulo I del libro III *De anima* demuestra Aristóteles con multitud de argumentos que el entendimiento posible, y consiguientemente el alma al que aquel corresponde como una de sus facultades, son inmateriales e inmortales. He aquí algunos de ellos. El objeto y la potencia a la que aquel corresponde se hallan en idéntico grado y especie de cosas; lo inteligible, objeto del entendimiento posible, es universal, abstracto de la materia y eterno: luego el entendimiento posible, facultad que tiene como objeto lo inteligible, será, también, facultad abstracta de la materia, esto es, inmaterial y eterna, es decir, inmortal. Toda facultad debe carecer de aquello para recibir lo cual se halla en potencia; el entendimiento posible se halla en potencia para conocer todas las cosas, y, singularmente, todos los cuerpos: luego el entendimiento posible debe ser abstracto respecto a todas las cosas, y, especialmente, respecto a todos los cuerpos, debe carecer de todos ellos, y ser, por consiguiente, inmaterial; y si es inmaterial, podrá existir sin ningún cuerpo, siendo, por lo tanto, inmortal. El alma intelectiva viene al cuerpo de fuera, no es acto o forma que se eduzca de la potencia de la materia del cuerpo: luego el ser del alma no depende de la materia: luego podrá separarse de ella: luego el alma es inmortal. Sin el cuerpo, el alma intelectiva recibe las especies inteligibles: luego sin el cuerpo el alma obra cuando entiende: luego el alma intelectiva es separable del cuerpo, inmaterial e incorruptible, subsistente en sí, inmortal. Los sentidos se corrompen y atrofian por la excelencia e intensidad del objeto sensible que perciben, mientras que el entendimiento, no sólo no se corrompe ni atrofia por la excelencia del objeto que conoce, sino que por ella se perfecciona más y más, siendo la razón de esta diferencia la que expone Aristóteles con las palabras siguientes: «Sensitivum non est sine corpore, et intellectus ab eodem separabilis [est]»: luego el entendimiento y el alma son inmateriales e inmortales. El objeto del entendimiento es inmaterial y está separado de la materia, pues el entendimiento conoce lo inmaterial, abstrae lo que es corporal y rechaza lo singular: luego el entendimiento, que realiza operaciones inmateriales y conoce objetos inmateriales, es inmaterial e inmortal.

En el capítulo II del libro III *De anima* prueba Aristóteles con varios argumentos que el entendimiento agente, y el alma a la que él corresponde como una de sus facultades, son inmateriales e inmortales. He aquí varias de estas pruebas. El entendimiento agente,

aunque tiene algunas propiedades comunes con el entendimiento posible, posee en cambio, otras propias y distintas de las de éste; y así es acto, agente, perfección y forma: luego si, siendo potencialidad, el entendimiento posible, según hemos visto, es inmaterial e inmortal, inmaterial e inmortal será también el entendimiento agente, que es acto, forma y perfección. La operación propia y característica del entendimiento agente, la formación de la especie inteligible, no es material sino inmaterial: luego el entendimiento agente no es material, es inmaterial. El entendimiento agente está separado de la materia de modo real, formal, positivo, absoluto y *simpliciter* aún más que el entendimiento posible: luego el entendimiento agente es inmaterial.

En el mismo libro III *De anima*, en los capítulos VII y VIII, prueba Aristóteles la inmaterialidad e inmortalidad del alma fundándose en las facultades apetitivas del hombre. En éste hay un apetito sensitivo y otro intelectivo, dándose entre ambos las diferencias siguientes: el apetito sensitivo sólo atiende al tiempo presente, pero el intelectual atiende al presente, pasado y futuro: luego el alma humana, que por el apetito intelectual trasciende y domina el tiempo, no puede estar sometida a éste: luego el alma humana es inmortal.

Según los textos 118 al 129 del capítulo I del libro I *De coelo* debe sostenerse que los séres duran tanto cuanto duran sus operaciones; pero el querer y el no querer, y el desear existir de hecho, son actos que de modo positivo, afirmativo y explícito se extienden *in aeternum:* luego por estos actos consta la inmortalidad del alma.

En el capítulo III del libro II *De animalibus* dice Aristóteles que todas las almas cuyas operaciones son materiales y corpóreas, son educidas de la potencia de la materia, y que, por consiguiente, no le vienen a ésta de fuera, ni son extrínsecas a ella; y, a continuación, agrega: «Restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat, eaque solae divina sit, nihil enim qum eius actione communicat actio corporalis»: luego el alma humana es inmaterial e inmortal.

En los textos 29 al 35 del libro XII de la *Metafísica*, tratando de las sustancias inmóviles y separadas de la materia, dice Aristóteles: «Amplius igitur tales oportet, esse substantias sine materia: sempiternas enim esse oportet, si et aliquid aliud sempiternum actum...» Es decir, según el Estagirita, lo que es inmaterial no puede morir: como hemos visto, Aristóteles demostró en los libros *De anima* que el alma humana es inmaterial: luego ésta no puede morir, es inmortal.

Antes de responder, en la cuarta parte del tratado, a las objecio-

nes en contra de la inmortalidad del alma humana, establece Pedro Martínez los siguientes fundamentos, que han de servir de base para solucionar las objeciones susodichas.

El alma racional tiene ser propio y distinto del que corresponde al cuerpo, no porque ella sola y sin el cuerpo sea verdadera hipóstasis o persona, sino porque ella sola y sin el cuerpo tiene existencia propia, no sólo fundamental, sino formal, aunque sea existencia incompleta, como la que corresponde a lo que de suyo e independientemente del cuerpo solamente es una de las dos partes que constituyen al hombre.

Aunque el alma sola e independiente del cuerpo tenga existencia propia, como ella sola y sin el cuerpo no es sustancia completa, sino parte de una sustancia completa, el alma se perfecciona y completa de modo último y formal mediante su unión con el cuerpo, de tal suerte que para el alma es más perfecto el estado de unión con el cuerpo que el de separación respecto a éste: porque aquél es más natural al alma que este otro, ya que en el primero tiene íntegro y completo todo su sér, que no es sólo existir, sino, además, informar y comunicarse con el cuerpo. De aquí que, separada del cuerpo, el alma humana permanezca en estado incompleto y como parcial.

El alma humana conviene con las demás almas en ser forma sustancial, y en dar ser esencial al compuesto de quien forma parte; pero, según enseña Aristóteles, el alma humana tiene tres diferencias respecto a las demás almas. Primera: por razón de prioridad. El alma humana, por naturaleza, es anterior al cuerpo, y, consiguientemente, inmaterial; esto no ocurre respecto a las demás almas. Segunda: por razón del ser del alma. El ser de las demás almas distintas de la humana, que son formas materiales, como es ser dependiente de la materia, de la cual son educidas dichas almas, de modo primario y *per se* es ser que corresponde y pertenece al compuesto de materia y forma, aunque de modo secundario pertenezca a la forma; pero el alma humana, como es forma inmaterial e independiente del cuerpo, y posee respecto a éste prioridad de naturaleza, tiene un ser que primariamente y *per se* corresponde a la misma alma, y sólo secundariamente es del compuesto del alma y del cuerpo. Tercera: por razón de la duración. Como el ser de las almas distintas de la humana es todo del compuesto, disuelto éste perece el ser de esas almas, que únicamente son formas sustanciales del compuesto, y, consiguientemente, no pueden subsistir deshecho el compuesto; pero el alma humana, como tiene ser propio y distinto del ser del compuesto que forman el alma y el cuerpo, y es anterior a éste con prioridad de na-

turaleza, aun destruído el compuesto de alma y cuerpo por la muerte y descomposición de éste, permanece en su ser propio, y vive.

El alma humana existe, por consiguiente, en sí misma y con existencia propia: porque es inmaterial y no depende del cuerpo, que no es para el alma ni causa eficiente ni final ni formal ni material, sino, únicamente, ocasión o condición por la cual el alma se individualiza.

He aquí ahora cómo contesta el Doctor Martínez a los argumentos que en contra de la inmortalidad del alma humana presentó al principio de la disertación.

El primero de dichos argumentos contiene tres dificultades, que, con las respectivas respuestas del Profesor complutense, son como sigue:

Si el alma humana subsiste en sí con independencia del cuerpo y con prioridad respecto a éste, ¿por qué se une y vive en el cuerpo? El alma, dice el Doctor Martínez, existe antes del cuerpo con prioridad, no de tiempo, sino de naturaleza, en cuanto que no es educida de la potencia del cuerpo como de materia, y, por esto, el ser primero del alma humana le recibe ella, no el compuesto de cuerpo y alma. Lo contrario acontece en las almas distintas de la humana: el primer ser que ellas poseen se recibe en el compuesto del que forman parte, no en ellas mismas. En orden al tiempo, y según enseña Aristóteles, el alma humana no existe con prioridad al cuerpo, sino simultáneamente a la organización del cuerpo.

El alma humana, ¿es creada, o educida de la potencia y disposición del cuerpo como de materia? El alma humana, dice el Doctor Martínez, es sustancia simple e inmaterial, a la cual repugna ser educida de la potencia de la materia, ha de principiar a existir por creación. Aristóteles, aunque en la *Física* sostuvo que *ex nihilo nihil fit*, en la *Metafísica* columbró la creación, porque enseñó que el primer sér es causa de todos los demás séres en cuanto al ser. Aunque el alma humana no se eduzca de la potencia de la materia, es recibida en la potencia de la materia, porque las disposiciones necesarias para que el alma se una a la materia, están dentro del orden de las cosas naturales.

Si el alma humana se individualiza por razón del cuerpo al que se une, y, por lo tanto, los cuerpos son la causa de que se multipliquen las almas, ¿cómo es que por su propia entidad son unas almas más perfectas que otras? En el alma humana, como antes vimos, hay algo común y genérico con las demás almas: ser acto o forma

sustancial de un compuesto, y algo peculiar y distintivo de ella respecto a las demás almas: subsistir por sí. Por razón de esta última nota, el alma humana no tiene causa formal ni material, sino solamente causa eficiente y final. En cuanto forma sustancial, el alma humana no puede ser recibida en un cuerpo cualquiera, sino en un cuerpo apto y dispuesto para tal recepción. De aquí que no sea la multitud de los cuerpos la causa de la multitud de las almas, sino, a la inversa, la multitud de las almas es la causa de que existan multitud de cuerpos. Y la razón está en que lo que es por naturaleza posterior no puede ser causa de lo que de suyo es anterior. Luego las almas humanas no se individualizan por sus respectivos cuerpos siendo éstos causa de tal individualización, porque el cuerpo no es causa de ninguna especie respecto al alma. Las almas se individualizan por sus respectivos cuerpos siendo éstos solamente la ocasión o condición de esa individualización. El alma humana, como las formas separadas, se individualiza por sí misma; su individualización por razón del cuerpo es como secundaria y posterior, en cuanto que el alma es conmensurada por el cuerpo, y no con conmensuración accidental y relativa, sino con conmensuración sustancial y nativa. El fundamento de esta conmensuración es el estar destinada el alma humana a ser acto y forma sustancial de un determinado cuerpo. Luego el ser el alma humana un sér individual y singular no le viene de la materia, ni de la cantidad del cuerpo, sino de su habitud al cuerpo que ha de informar; y esto, aunque en sí es algo absoluto, no lo podemos explicar nosotros sino por cierta relación al cuerpo.

Esto supuesto, al argumento: el alma depende del cuerpo en cuanto a su ser individual, luego es educida de la potencia del cuerpo como de materia adecuada, se ha de contestar negando la consecuencia: pues en el antecedente se afirma que el alma depende *simpliciter* del cuerpo en su individualización, cuando, en verdad y según lo expuesto, en su individualización el alma humana sólo depende del cuerpo como de ocasión. La perfección de las almas humanas en cuanto a su sér específico no es distinta en unas almas y en otras, porque todas las almas humanas pertenecen a la misma especie. La perfección individual y singular de las almas humanas sí es distinta en unas almas y en otras, dependiendo esto de la habitud que las almas dicen a los distintos cuerpos que han de informar, de modo que la desigualdad de perfección de los cuerpos, es motivo de la desigualdad de la perfección individual de las distintas almas humanas.

El segundo argumento contra la inmortalidad del alma contiene

cuatro dudas o dificultades, a las cuales responde Pedro Martínez del modo siguiente.

Si el alma humana subsiste sin el cuerpo, ¿por qué no es sustancia completa y persona? Porque ese ser o subsistencia que corresponde al alma sin el cuerpo no es completo: pues, en el estado de separación respecto al cuerpo, le falta al alma humana el complemento que recibe su ser al informar al cuerpo, a la cual información el alma está destinada por la naturaleza.

Si el alma humana por sí sola no es sustancia completa y se une al cuerpo para formar con él parte de un todo, ¿por qué el alma humana no depende de la materia y no es corruptible como ésta? Porque tiene un ser propio no educido de la potencia de la materia. Como son cosas enteramente distintas el ser el alma intelectiva acto sustancial del cuerpo organizado y el ser educida de la potencia del cuerpo, no se sigue que el alma sea orgánica y material de que sea acto sustancial del cuerpo organizado.

Si el alma humana es espiritual, ¿cómo se une y armoniza con el cuerpo hasta constituir con él un mismo todo sustancial y personal? Porque, aunque sea espiritual, el alma humana es acto y forma sustancial del cuerpo físico y elemento constitutivo de la naturaleza humana; y, aunque sea espiritual, el alma se une y armoniza con el cuerpo, que es material: porque, como forma sustancial que es de éste, es principio de todas las operaciones que se dan en el hombre, no sólo de las racionales, sino, también, de las sensitivas y vegetativas.

Si la generación del hombre es operación natural, ¿cómo es que siendo el alma término de la generación no es producida por generación, sino por creación, y no es corruptible y mortal? Porque para que se dé con propiedad la generación no es necesario, ni que se engendre de nuevo y por completo la materia, ni que se produzca la forma sustancial propia del sér engendrado de la potencia de alguna materia preexistente. Como el alma humana tiene subsistencia propia intrínseca, es producida de modo directo y primario por Dios por creación; pero en cuanto que el alma humana es forma sustancial del cuerpo organizado y se une a éste como acto primero del mismo, es término de la generación natural. Según este doble respecto, el alma humana es producida por Dios y recibe de Él una entidad y un ser en el cual subsiste, terminando la acción creadora en ese ser del alma humana; mas después, en virtud de la acción del hombre que dispone la materia para recibir como forma sustan-

cial al alma humana, ésta se une y es infundida en el cuerpo orgánico, y en tal sentido es término de la generación natural. La creación del alma humana termina en ella sola; pero la generación del alma humana termina en el hombre, en cuanto es compuesto sustancial de alma y cuerpo.

El tercer argumento en contra de la inmortalidad del alma encierra en sí las dudas o dificultades que vamos a ver, a la vez que las soluciones que a ellas dé Pedro Martínez.

Si el alma humana es inmortal, y ha de existir separada del cuerpo, ¿qué operaciones podrá ejercer en ese estado? Porque no sólo no enseña esto Aristóteles, sino hasta parece que, según los principios de su Filosofía, esto es imposible: pues, según el Estagirita, el entendimiento nada conoce sin el concurso de la fantasía, la cual es facultad orgánica. Aristóteles sostuvo que el alma es separable del cuerpo, pues defendió que es inmaterial y subsistente, y, consiguientemente, tuvo que sostener que separada del cuerpo el alma puede ejercer algunas de sus operaciones. Hay un medio seguro y fácil para conocer cómo obra el alma separada del cuerpo: porque así como los actos y operaciones del alma nos dan a conocer cuál es la naturaleza o esencia de ésta, del mismo modo, conocida la esencia del alma, se conocen, también, cuáles han de ser sus actos u operaciones. El alma humana tiene un doble modo de ser: unida al cuerpo, como acto y forma sustancial del mismo; y separada de él, como sér subsistente en sí. Según este doble modo de ser hay en el alma humana un doble modo de entender: en el estado de unión sustancial con el cuerpo, por conversión al fantasma de la imaginación; y en el estado de separación respecto al cuerpo, por conversión a algo superior al fantasma, y correspondiente a ese estado de separación. Esta dualidad de modos de entender o de obrar el alma humana está de acuerdo con la doctrina de Aristóteles: porque, según éste, cada sér obra según está en acto; el alma humana, unas veces está en acto unida al cuerpo, y otras separada de él: luego según este diverso modo de ser será también diverso el modo de entender y de obrar del alma: mientras está unida al cuerpo es inteligente en potencia, y separada del cuerpo en acto: en estado de separación, el entendimiento agente no ilustra al fantasma de la imaginación, porque ésta no concurre a la intelección, sino que, en cambio, ilustra directamente al entendimiento posible, para que éste pueda entender, y mediante esta ilustración del entendimiento agente, pasan el entendimiento posible y el alma, de ser inteligentes en potencia a serlo en acto. De este modo el alma

separada conoce a los séres distintos de ella y se conoce a sí propia. En cierto sentido, el alma humana es todas las cosas: es lo sensible y material, en cuanto alma sensitiva; y es lo inteligible e inmaterial, en cuanto es inteligencia y espíritu. Luego el alma humana, al separarse del cuerpo, puede convertirse en las cosas todas inmateriales, no según la entidad real de éstas, sino según su entidad intencional. Estos séres inmateriales son recibidos en el alma humana conforme al sér de la misma, no según la entidad real de dichos séres, sino según su entidad intencional. Así, pues, la diversidad del modo de conocer el alma, unida al cuerpo o separada de él, se funda, no en la diversidad del objeto conocido, sino en el diferente estado o modo de ser del alma, sujeto cognoscente. El conocimiento se verifica según que el alma se hace la cosa conocida, y esto lo es el alma humana por sí misma de modo incoactivo, pero de modo consumado y perfecto llega a serlo merced al complemento intencional correspondiente a las especies y realidades de las cosas. Las cosas en sí mismas son inteligibles por el entendimiento y el alma del hombre sólo en potencia remota, y lo que mueva a entender al entendimiento posible ha de ser inteligible en potencia próxima e inmediata. Los fantasmas imaginativos están dispuestos para ser ilustrados por el entendimiento agente, pero no lo están las cosas externas según su realidad propia e intrínseca.

Si el alma puede subsistir sin el cuerpo, la unión con éste parece que ha de ser violenta para el alma, tanto más cuanto que los actos orgánicos del cuerpo son un obstáculo que dificulta la intelección. Es natural al alma humana el estado de unión con el cuerpo: porque el alma es de suyo forma sustancial del cuerpo; el estado de separación respecto al cuerpo no es violento ni contra la naturaleza del alma, pues, aunque ella sea forma sustancial del cuerpo, también es inmaterial, y puede subsistir separada de él; el estado de separación respecto al cuerpo es preternatural al alma. Supuesta la unión sustancial del alma con el cuerpo, no sólo no dificulta lo corporal y sensible la intelección, sino que la favorece y ayuda.

Si el alma, siendo inmortal, se une con el cuerpo, ¿acontece esto para utilidad del alma o del cuerpo? El alma se une con el cuerpo de modo primario y principal, no ya para bien del cuerpo o del hombre, compuesto de alma y cuerpo, sino de la misma alma. Aunque esta, por ser inmaterial e inmortal, puede subsistir separada del cuerpo, sin embargo, el ser que tiene separada del cuerpo es incompleto, porque está destinada por su propia naturaleza a formar

parte de un compuesto sustancial con el cuerpo. Además, y según enseña Santo Tomás de Aquino, la unión con el cuerpo perfecciona al alma en cuanto que le permite actuar las potencias de las vidas vegetativa y sensitiva, que separada del cuerpo no puede ejercer; y aun para el mismo conocimiento intelectual es un bien al alma unirse con el cuerpo: «nam modus intelligendi in corpore distinctior est, proprior et magis naturalis» (27).

El cuarto y último de los argumentos en contra de la inmortalidad del alma humana, encierra en sí seis dudas o dificultades.

Separada del cuerpo y sin poder ejercitar algunas de sus operaciones y facultades, ¿el alma humana estará ociosa? ¿Perderá las especies inteligibles adquiridas durante su unión con el cuerpo? ¿Recibirá especies infusas para poder entender separada del cuerpo? ¿No estará violenta una vez separada del cuerpo? No es necesario volver de nuevo sobre todas estas cuestiones: porque ya se dijo que separada del cuerpo el alma obra, cómo entiende, y que el estado de separación no es contrario ni violento al alma humana, sino preternatural a ella.

Si el alma humana fuera inmaterial e inmortal se seguiría que existía un número infinito de almas humanas. Pedro Martínez presenta siete soluciones a esta dificultad. Yo prescindiré de seis de ellas, porque no tienen importancia, y me fijaré en una tan sólo. No hay inconveniente en admitir la existencia de un número infinito de almas, ni es esto contra la doctrina de Aristóteles. El Estagirita niega la posibilidad de un número infinito en sentido predicamental, según la división de las cantidades contínuas, pero no según la multiplicación hasta lo infinito de séres no sujetos a cantidad. Sin embargo, tal respuesta no satisface a Pedro Martínez, porque la rechaza el Doctor Angélico. Por ello propone esta otra solución: Aun cuando se admitieran los tres supuestos del antecedente: la eternidad de la existencia creda, la inmortalidad del alma humana y la multiplicación de las almas según el número de los cuerpos, no se seguiría la existencia en acto de una multitud infinita de almas, se seguiría, tan sólo, la existencia de infinitas almas únicamente en potencia. En efecto: esa serie tendría principio y fin: luego no sería infinita. Esa serie, a pesar de ser infinita, por hipótesis, podría ser numerada: luego no sería infinita.

Una vez separada del cuerpo, ¿el alma humana ha de tornarse

(27) Página 552, col. 1.ª Ed. cit.

a unir con él, o ha de permanecer perpetuamente en ese estado de separación respecto al cuerpo, estado violento al alma humana? Supuesta la inmortalidad del alma humana, la resurrección de los cuerpos es algo natural, exigido por la naturaleza del alma: porque, aun separada del cuerpo, el alma es parte esencial del hombre, se individualiza por orden al cuerpo, y conserva grandísima proporción y adecuación a éste: luego para satisfacer plenamente estas exigencias, y como nada violento puede ser duradero, el alma humana separada del cuerpo debe volver a unirse nuevamente con éste: la resurrección del cuerpo es algo exigido por la naturaleza de las cosas, algo natural. Como ya se dijo, el alma humana, en cuanto a su sustancia, es inmaterial y puede existir separada del cuerpo: luego no se puede afirmar que en este estado el alma humana se halle violenta y contra su naturaleza. Sin embargo, el estado de unión con el cuerpo es más natural al alma que el de separación respecto a él, porque el alma es forma y acto sustancial del cuerpo. Cierto es que lo violento no puede ser duradero; pero, como a pesar de ser más natural al alma el estado de unión que el de separación respecto al cuerpo, no hay un agente natural que pueda volver a reducir al alma humana al estado de unión sustancial con el cuerpo una vez que se ha separado de éste, no se puede decir que, separada de él, esté el alma en estado violento y contra naturaleza. La posibilidad de la resurrección de los cuerpos, y la nueva información de estos por sus respectivas almas, puede demostrarse filosóficamente por la inclinación natural del alma separada, en cuanto forma sustancial del cuerpo, a tornarse a unir con éste; pero el hecho y el modo de esta resurrección de los cuerpos, y la nueva información de los mismos por sus respectivas almas, es algo sobrenatural, á cuya noticia no llegamos más que por la revelación y la fe. Así, pues, la resurrección de los cuerpos humanos, de modo absoluto y *simpliciter* es acto sobrenatural, *secundum quid* es acto natural en cuanto que el alma humana separada del cuerpo conserva inclinación y tendencia a éste. Pero la ejecución y el hecho de la resurrección de los cuerpos es algo totalmente sobrenatural y milagroso: por parte del agente que la realiza, de Dios; y por parte del sujeto y materia de la resurrección, el cuerpo: porque desunido del alma, su forma sustancial, el cuerpo ya no tiene potencia natural en orden a esa forma, porque no hay agente natural alguno que le pueda hacer poseer en acto tal forma. Separado del alma, el cuerpo sólo tiene potencia obediencial para tornarse a unir con ella; es decir, po-

tencia en orden al poder absoluto y sobrenatural de Dios. Por esto, la resurrección de los cuerpos es algo de suyo y *simpliciter* sobrenatural y milagroso. Sin embargo, el alma bienaventurada no deja de ser feliz por estar separada del cuerpo, porque tiene su dicha en la contemplación y unión con Dios.

IV. Valor de las obras y doctrinas filosóficas del Dr. Martínez.

Los escritos filosóficos de Pedro Martínez, como toda obra humana, tienen defectos y méritos.

En cuestiones científicas, Pedro Martínez incurre en errores crasísimos, hoy notorios, aunque disculpables en un escritor del siglo XVI, época en la que estas equivocaciones se admitían, incluso por los doctos, como verdades inconcusas. Así, por ejemplo, en el comentario al tratado *De generatione et corruptione*, parece que el Profesor complutense admite la generación espontánea de los gusanos en la putrefacción: «...ut in murris, verbi gratia, generatione, qui ex putrefactione et elementorum congressu producitur» (28).

Pero no es sólo en lo puramente científico, que al fin está fuera del radio de acción de la Filosofía, donde Pedro Martínez incurre en equivocaciones, es, también, en lo estrictamente filosófico donde el Catedrático de Alcalá cae en defectos harto notorios, unos de método y otros de fondo. Para que el lector pueda, si quiere, comprobar estos defectos voy a señalar algunos de los que, a mi juicio, hay en una sola de las obras del Doctor Martínez, el tratado *De animorum inmortalitate*.

No obstante el esmero con que este estudio fué compuesto, hay en él defectos de forma y de método. A argumentos que reclamaban respuesta directa, como los que aduce en la primera serie de objeciones contra la inmortalidad del alma tomándolos de Averroes, se limita a contestar indirectamente tan sólo, *ad absurdum*. Divide y presenta como pruebas distintas las que, en realidad, son una misma prueba, cual ocurre con los argumentos que ofrece para demostrar que el entendimiento posible, y por lo tanto el alma, tienen naturaleza inmaterial e inmortal, fundándose en los textos

---

(28) Página 97, col. 2.ª Ed. cit.

4 y 5 del capítulo I del libro III *De anima.* A veces es incompleto, y así no explica ni demuestra cómo teniendo el alma humana ser propio independiente del cuerpo, subsistencia, no obstante, ella sola y sin el cuerpo no es naturaleza o sustancia completa, hipóstasis o persona. En su deseo de agotar la materia y de sacar partido de cuantas palabras del Estagirita pueden servir de apoyo para demostrar la inmortalidad del alma, aduce argumentos debilísimos o que requieren un agudizamiento y sutilización extraordinarios y ni aun así llegan a ser plenamente admisibles, como todos los argumentos que trae para probar la inmortalidad del alma humana tomados de palabras de Aristóteles en los libros éticos y el fundado en el texto 1 del libro V *De physica auscultatione* (29). Da a los términos en los que se apoya para raciocinar un significado y un alcance que, ni tienen en sí mismos, ni él demuestra que se le dió Aristóteles, como cuando fundado en un texto del capítulo X del libro IV *De animalibus* en el que Aristóteles llama al hombre prudentísimo, infiere que, según el Estagirita, el alma humana es inmortal, porque: «Prudentissimi autem atque divini sapere est et intelligere: habet ergo homo mentem inmortalem» (30). Cita y presenta textos de Aristóteles que ni aun con todas las máculas susodichas pueden servir para lo que con ellos busca el Dr. Martínez, como es el argumento que saca para demostrar la inmortalidad del alma humana del texto I del libro III *De anima*, en el que el Estagirita sostiene que el alma intelectiva es forma esencial del hombre.

También existen en los libros de Pedro Martínez defectos de fondo y de doctrina. Por ejemplo, es muy inexacto y erróneo decir, como lo hace el Profesor complutense al desarrollar el argumento en pro de la inmortalidad del alma que toma de los capítulos VII y VIII del libro III *De anima*, que el apetito intelectivo es deliberativo, y que, como sigue al entendimiento, colige unas cosas de otras y entiende abstractiva e inmaterialmente. Todos estos actos son pro-

---

(29) Este último argumento se reduce a lo siguiente: Según el texto 1 del libro V, *De physica auscultatione*, el entender conviene al hombre; y no le conviene *per accidens*, porque es función propia del hombre: luego le conviene *per se;* y no le conviene por razón del todo, pues el entender no es propio de ningún órgano corpóreo: luego le conviene por razón de una parte del hombre, del alma intelectiva, que ha de tener un ser propio, como tiene un propio obrar, según se desprende de lo dicho: luego claramente enseña Aristóteles la inmortalidad del alma humana intelectiva. ¿Habrá alguien que sinceramente crea que este argumento es admisible?

(30) Página 519, col. 2.ª Ed. cit.

pios del entendimiento no del apetito intelectivo, aunque éste los requiera y suponga (31).

Pero, volviendo la hoja, también obliga la justicia a reconocer que en las obras filosóficas de Pedro Martínez existen muchos y muy grandes méritos en cuanto a la forma y al método, y en cuanto al fondo y a la doctrina.

El Profesor de Alcalá se esmeró al redactar sus libros, sin dolerle invertir muchos años en la misma obra. En la advertencia preliminar a los comentarios de los libros *De anima* dice el Doctor Martínez que la terminación de este trabajo le supuso nueve años de labor; y en el *Tractatus de animorum inmortalitate*, escribe: «Omnia igitur persequamur, nec sit ullus lapis quen non moveat diligentia nostra si quo modo, quod intendimus, praestare possimus, ut animam ex peripatetica schola inmortalitatem declaremus» (32).

Al exponer y declarar las doctrinas aristotélicas, Pedro Martínez demuestra una erudición inmensa. Al Estagirita le conoce admirablemente, manejando con extraordinario dominio todas sus obras y citando a cada momento textos y sentencias de todas ellas. De los filósofos griegos anteriores a Aristóteles, prueba el Doctor Martínez conocer bien a Platón. También maneja con muchísima frecuencia a los comentaristas de Aristóteles, clásicos, medievales cristianos y árabes, y contemporáneos respecto al siglo XVI. De los españoles de esta centuria se refiere con alguna frecuencia a Fray Domingo de Soto y a Pedro Juan Núñez en los comentarios a los libros *De coelo et mundo*, aunque suele discrepar del sentir de los mismos. Tan bien como a los peripatéticos clásicos conoce el Doctor Martínez a los escolásticos tomistas, escotistas y de otras direcciones. En suma, que en sus tratados da a ver Pedro Martínez que fué hombre de inmensa y bien aprovechada lectura.

En el procedimiento y en la técnica de sus libros tiene Pedro Martínez cosas verdaderamente admirables. Sólo las síntesis de los capítulos del Estagirita con que encabeza los mismos capítulos, son un prodigio de comprensión y acertada ordenación de estas doctrinas. La exposición de las enseñanzas aristotélicas, en general, es

(31) «Simile est, quod c. 8 tex. 57 causam reddit, obquam appetitus sensitivus non sit deliberativus, sicut intellectivus, nimirum non videtur opinionem habere, id est, non opinatur, neque unum aliquid ex pluribus phantasmatibus facere potest, sicut intellectivus, qui intellectum sequitur, unum ex pluribus colligentem, et qui de rebus opinatur nimirum qui universaliter et abstracte cognoscit» (pág. 514, col. 2.ª Ed. cit.).

(32) Pág. 515. Col. p. Et cit.

clara, sencilla, didáctica, en una palabra irreprochable; y hay puntos en los que la exposición del Profesor complutense excede a toda ponderación, v. g.: la explicación de cómo se individualizan las almas humanas; de cómo la producción de éstas es término directo de la acción divina por creación, y de la acción natural del hombre por generación; etc. También es muy loable la sinceridad con que Pedro Martínez, cuando halla dificultades insuperables en la explicación de Aristóteles, se detiene y lo reconoce noblemente, sin intentar siquiera salir del paso de cualquier modo, metiéndolo a barato.

En cuanto a la doctrina, Pedro Martínez es evidentemente peripatético; y dedicó toda su actividad a estudiar y a exponer las enseñanzas del Estagirita, haciendo de los libros de este objeto de sus meditaciones filosóficas de por vida. Aristóteles era para Pedro Martínez: «viva igitur vox naturae... et perfecte naturae specimen» (33): «fuit enim Arist. Philosophorum summus, a quo magnam partem optimae Philosophiae habemus» (34). Pero el peripatetismo del Doctor Martínez, en el fondo de la doctrina, es hijo y discípulo de la tendencia escolástica: el Profesor complutense, no sólo compara a Santo Tomás de Aquino con Aristóteles en punto a sabiduría, sino que en el cotejo aun le da la ventaja y la palma: «Et ratio S. Tho. ob ipsius autoritatem, escribe, magis me movet et amplius urget, quoniam et Aristotele erat sapientior» (35).

Quien dedica toda su actividad filosófica a analizar y comentar enseñanzas de un maestro anterior a él, es evidente que no blasona ni presume de originalidad filosófica. Ir, pues, a buscar en los libros de Pedro Martínez gran originalidad de ideas y una personalidad filosófica genial, es querer hallar en él lo que *a priori* se sabe que no se ha de encontrar. Pero en algunos extremos particulares, el Profesor complutense tiene cierta novedad en sus opiniones, en puntos: ontológicos, cual lo referente al constitutivo del supuesto y a lo que éste añade al concepto de naturaleza; cosmológicos, como la doctrina sobre la realidad formal del tiempo; y psicológicos, como la explicación del modo de conocer el entendimiento posible en el estado de separación del alma y el cuerpo, puntos todos que quedan convenientemente declarados.

---

(33) *Tractatus de animorum inmortalitate*, pág. 482, col. 1.ª Ed. cit.
(34) Op. y ed. cits. pág. 484, col. 2.ª
(35) Op. y ed. cits., pág. 556, col. 1.ª

No acertó Pedro Moreno al decir, refiriéndose a los comentarios de Pedro Martínez a los libros *De coelo et mundo*, que:

«Hoc opus egregium (fatali lege soluta)
posteritas ventura leget dum terra quiescit,
dum pater Occeanus cingetque reciproca Thetys,
Avernus et terras dum sol lustraverit omnes» (36):

porque ésta y las demás obras del Doctor Martínez han tenido escasa difusión, mucho menos de la que, por su mérito intrínseco, merecían; pero quien desapasionadamente lea y estudie los tratados filosóficos del Escritor de Brea, si no asiente al juicio del Doctor Francisco Núñez de Oria cuando le aclamó:

«Petre Aristoteles alter, et altior» (37),

por lo menos convendrá con el Doctor Rengipho y con Adolfo de Sandoval en que Pedro Martínez fué: «Summum ac consumatum Philosophum atque Theologum» (38).

---

(36) Folio 7 v., sin numeración, op. y ed. cits.
(37) En los versos que van al comienzo de la obra de Pedro Martínez intitulada *Enarratio in B. Iudae Thaddaei Apostoli Canonicam*, Alcalá, 1582, fol. 2 r., sin numeración.
(38) En la censura sobre los comentarios a los libros *De anima*, que va a la cabeza de la edición de Sigüenza de 1575. Fol. 1 v., sin paginación.

CAPÍTULO XI.

OTROS PERIPATÉTICOS.

I. PEDRO SERRANO.

Don Pedro Serrano Ruiz de Montejo, natural de Bujalance, en Andalucía, Abad de la Colegial de los Santos Justos y Pastor de Alcalá de Henares, catedrático de Filosofía Moral y cancelario de la Universidad complutense y, por último, Obispo de Coria, donde murió el 22 de septiembre de 1578, fué escritor muy benemérito para la exégesis bíblica, porque publicó: en 1563, impresos por Andrés de Angulo, en Alcalá, unos *Commentaria in Apocalypsim Beati Ioannis Apostoli et Evangelistae;* en 1572, y editados por Cristóbal Platín en Amberes, los *Commentaria in Ezechielem Prophetam* y los *In Levit. Lib. commentaria*, obras todas dedicadas a Don Felipe II, y tan valiosas, que de los comentarios a Ecequiel dijo el conocidísimo Fray Lorenzo de Villavicencio que era un tratado, no sólo católico, sino «singularique eruditione et pietate refertus, ac proinde dignissimum qui in publicam totius Ecclesiae utilitatem evulgetur» (1).

Fué, también, el Doctor Serrano gran peripatético, según lo probó en los *Commentaria in primum lib. Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum,* impresos por vez primera en Alcalá, por Juan de Brocar, en el año 1556 (2).

---

(1) Es la censura del tratado. He tenido delante dos ejemplares de la edición susodicha existentes en la Biblioteca Universitaria de Salamanca. Signaturas: 1.ª-7-6-8 y 1.ª-7-5-24.

(2) Tengo presente el ejemplar de la edición citada que existe en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Signatura: 1.ª-36-7-32. Procede de la librería del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca, *ex dono Regum.*

Esta obra, que Pedro Serrano dedicó al Archiduque Don Leopoldo de Austria, Obispo de Córdoba (3), es, como dice su Autor: «veluti proemium et exordium eorum quae quotidianis lectionibus in moralem philosophiam Aristot. elaborata habeo» (4); y fué impresa para auxilio de los estudiosos, según dice la epístola *ad lectorem*.

La estructura de esta obra es sencillísima: transcribe uno a uno los trece capítulos del libro I de la *Ética a Nicómaco*, y después del texto aristotélico pone el comentario, cuidando de indicar frecuentemente las frases de aquél a que éste corresponde, y de facilitar, con apostillas marginales, la labor de quien pretenda seguir atentamente la explicación.

Como ejemplo para que el lector vea si Pedro Serrano explica convenientemente el texto y la doctrina de Aristóteles, voy a presentar el comentario que nuestro Autor hace de la clásica definición aristotélica del bien: *bonum est quod omnia appetum*.

Es bien sabido que el Estagirita adujo esta definición para corroborar el primer aserto de la *Ética a Nicómaco:* «Omnis ars, omnisque discendi via, actio item, atque electio bonum quoddam expetere videtur», dice al principio del capítulo I del libro I; y, a continuación, añade: «Quapropter bene id esse bonum ipsum asserverunt, quod omnia expetunt» (5).

He aquí ahora cómo explica Serrano esta definición. Acostumbraba el Estagirita, después de dar su propia opinión sobre algún punto grave, a corroborarla con la sentencia unánime de los hombres: que este es proceder muy apto para producir el asenso. Así lo hizo cuando, para definir la ciencia, aseguró que todos, tanto los sabios cuanto los ignorantes, creen saber cuando conocen las causas. Ahora, para confirmar que todo arte, todo procedimiento para saber, toda acción y toda elección, buscan algo, agregó: por esto se afirma acertadamente que el bien es lo que todos buscan y apetecen.

Así definieron al bien todos los filósofos que precedieron a Aristóteles: Platón, Sócrates, Pitágoras... El bien es lo que apetecen todos, es decir, es bueno para cualquiera especie de séres aquello que buscan y apetecen los individuos de esa especie en virtud de su propia naturaleza. Mas, para que se vea claramente la exactitud de esta

(3) No se contenta Serrano con menos que con decir al Príncipe Obispo, en la epístola nuncupatoria: «Quo effectum est, ut optimo iure omnis philosophiae ratio ad tuam celsitudine tanquam ad asylum et sacram anchoram statim confugere debeat» (Fol. 5, sin numeración, de la edición citada.).

(4) Epístola nuncupatoria. Fol. 5 v., sin numeración. Ed. cit.

(5) Cito por el mismo texto de Serrano. Fol. 1 r. Ed. cit.

descripción, se han de examinar tres cosas: si esta definición del bien es apta y aceptable; si se aduce congruentemente para confirmar el aserto consabido de Aristóteles; y si con ella se explica acertadamente lo que es el bien en sí mismo, no Dios, como algunos han pensado. De estas tres cuestiones la más interesante para nuestro fin es la primera. Por esto voy a extractar la solución que a ella da Pedro Serrano.

A juicio del Peripatético andaluz esta definición del bien es apta y aceptable. Razones:

Primera: Define el bien por la tendencia y naturaleza que poseen todos los séres en virtud de la ordenación del Autor de la naturaleza: propensión dirigida al bien. Además, la definición consabida explica convenientemente lo que es el mismo bien. Para cualquiera clase de séres es bueno aquello que busca para el sér y a lo que le impele la propia naturaleza: pues, de lo contrario, Dios, autor de la naturaleza, nos engañaría al darnos esas inclinaciones, y las tendencias naturales de las cosas serían vanas e inútiles, todo lo cual es absurdo. Por consiguiente, respecto al hombre se ha de aprobar y tener por bueno aquello a que su naturaleza le inclina.

Segunda. Para cualquiera clase de séres animados e inanimados es bien propio el vivir según sus respectivas naturalezas; y, por consiguiente, es muy cuerdo definir el bien respecto a esos séres por las inclinaciones y tendencias que les da la naturaleza, pues esta tiene potestad para llenar y conseguir el bien que se propone lograr. Respecto al hombre en particular consta todo esto fácilmente: porque toda la virtud moral consiste, no en destruir la naturaleza, sino en dirigirla y tutelarla convenientemente. Tiene, pues, el hombre por fin aquello a que primeramente le lleva la naturaleza, y a eso es a lo que tiende, también, la virtud, que, de lo contrario, no perfeccionaría, sino destruiría la naturaleza. En el hombre los sentidos y todos los demás miembros y la misma razón, deben proceder según cierto orden y fin propios: porque, de lo contrario, la vida humana sería algo vago, indefinido y desordenado, lo cual es imposible de admitir, por ser absurdo; y ese orden al que todo ha de ajustarse en la vida humana, es el de la razón, porque es el correspondiente a la especie y dignidad del hombre. De aquí que vivir el hombre según la naturaleza es vivir según la razón. «Quo fit ut ipsum bonum optime oratione dicta, descriptum sit» (6).

(6) Comentario al lib. I, cap. I, fol 13 r. Ed. cit. Véanse los fols. 12 r. al 13.

La obra de Pedro Serrano, elogiadísima por Juan Ginés de Sepúlveda (7), es un buen comentario, que cumple a maravilla el propósito de su Autor: explicar clara y sólidamente el texto aristotélico. No le falta erudición y tiene hasta el mérito de la brevedad. Es una lástima que Serrano no publicara los comentarios a los demás libros de la *Ética*, como pretendió hacerlo, según dice al final de la epístola *ad lectorem* (8).

En cuanto a la filiación filosófica, Serrano se muestra aristotélico decidido. Encarece y pondera lo que deben al Estagirita otros grandes doctores, como Santo Tomás de Aquino, el Maestro Duns Escoto...: «Divus Thomas... ita in schola hac Aristotelis enutritus est, ut non solum in his quae ad legem naturalem et humanam spectant, sed in ipsa etiam quae penitus divina sunt, ex mutuatis ab his libris Aristotelis semper philosophetur» (9).

Como peripatético fervoroso, Serrano vindica al Estagirita siempre que puede; y así defiende que, según la doctrina del Filósofo, el alma humana es inmortal (10). Mas no llega a una adhesión ciega que le prive de ver todo defecto en el Maestro clásico, sino que asegura, por ejemplo, que Aristóteles erró al pensar que las almas humanas existieron antes de unirse a los cuerpos: «Est igitur apertissima Aristotelis sententia humanum animum propriam operationem, a corpore seiunctam habere, qua propter et separabilis sit, id est inmortalis, et multo etiam antequam corpori contingisset, is sit ortus, et separatus per se extiterit» (11).

---

(7) «Commentarium tuum in primum Aristotelis *de Moribus* librum, quem mihi cum epistola misisti, ex parte legi, et quidem libenter: nam ut perlegerem, me partim ipsius lfngitudo, partim meae magnae occupationes prohibuerunt. Ceterum ut ex ungue Phidias leonem aestimasse fertur, sic ego ex primo capite, in quo magnum ingenimum magnamque doctrinam praefers, nec abhorres a moderato dicendi genere, et politioribus Philosophis conveniente charactere, de toto opere conjecturam feci, accurate id scriptum esse, et varia eruditione plenum, tibique de optima studiorum indole gratulatus sum, quae nihil aridum, nihil jejunum praefert, sed omnia copiosa et exhuberantia; ita ut multis etiam scitu dignis resecatis, et in alium locum, aliudque scriptionis genus rejectis, justa et legitima enarratio relinqui posse videatur.» (Es el comienzo de la epístola de Sepúlveda a Serrano, págs. 313 y 314 del t. III de las obras de Sepúlveda, Madrid, 1780. *Epistolarum liber VII*, lib. VII.)

(8) Folio 5 v. sin numeración, de la edición citada.

(9) Epístola *ad lectorem*. Fol. 3 v. sin numeración, como los demás preliminares. Ed. cit.

(10) Vid. el comentario al cap. IX del lib. I en los folios 134-139, 141, etc. Edición cit.

(11) Comentario al cap. IX del lib. I, fol. 141. Ed. cit.

En el estilo, Serrano procuró huir de los dos vicios extremos que pueden afear las obras filosóficas: el desaliño y la barbarie, propios de algunos escolásticos decadentes, y el exceso de ornato y esplendor, de ciertos humanistas; y trató de escribir con corrección y decoro: «Nos vero qui res ipsas persequimur, decenter tantum ornatas producere studimus, omnem lascivitatem cultum penitus ablegantes, et ea insuper verba libenter admittentes, quae ut propria iam sibi scientia vendicavit» (12).

II. Bartolomé José Pascual.

Bartolomé José Pascual (13), maestro en las Facultades de Artes y Teología, nació en Valencia, en fecha que ignoro; y fué hijo del Doctor Miguel Juan Pascual, médico peritísimo, según Pedro Juan Núñez, y escritor de varias obras de Medicina. Bartolomé José Pascual estudió en Valencia, y fué discípulo del insigne peripatético Pedro Juan Núñez. En 1565 obtuvo una cátedra de Filosofía en la Universidad de Valencia; y más tarde, en 1587, fué rector de dicha Escuela. El Papa Sixto V creó en la Catedral de Valencia ciertas prebendas, denominadas pavordrias, que tenían anexas cátedras de Teología y de Derecho. Una de ellas, correspondiente a la Teología expositiva, fué obtenida por Pascual, quien la desempeñó hasta que murió, en año que yo ignoro.

No obstante toda su valía, fué Pascual sumamente parco en escribir: solamente se conocen dos obras suyas, ambas filosóficas:

Pachimerii Logicam. Es una versión del griego al latín; y aun no se ha impreso, que yo sepa.

De optimo genere explanandi Aristotelem, et de vi atque usu artis Dialecticae. Disertación leída o pronunciada por Pascual al comenzar a explicar Filosofía en la Universidad de Valencia, el día tercero de las nonas (14) de septiembre del año 1565. Fué impresa esta obrita

---

(12) Epístola *ad lectorem.* Fol. 7 r., sin numeración. Ed. cit.

(13) Sobre Pascual no conozco más que las pocas líneas que le dedican Don Nicolás Antonio, en el t. I de su *Bibliotheca hispana nova.* Madrid, 1783, pág. 195; Don Vicente Ximeno, en sus *Escritores del Reyno de Valencia,* t. I, Valencia, 1747. pág. 188; Don Justo Pastor Fuster, en su *Biblioteca valenciana,* t. I, Valencia, 1827, pág. 155; etc.

(14) Nuestro día 5.

en el año 1581 en Francfort, por Juan Wechel y Pedro Ficher, en el volumen intitulado *De Aristotelis doctrina orationes philosophicae tres, trium insignium valentinorum*, del cual ya he hablado porque las otras dos disertaciones, que además de la de Pascual contiene, son una de Núñez y otra de Monllor.

He aquí ahora un extracto del contenido de esta disertación de Pascual, hecho con bastante minuciosidad, porque la obra merece ser conocida al detalle (15).

Al comenzar el estudio de la Filosofía, ante todo se debe conocer la gran variedad de escuelas filosóficas, a fin de que el principiante elija una que seguir. Simplicio, en tratadito de las *Categorías*, distingue siete sectas filosóficas: Hipoboto, en el libro *De sectis*, diez; otros once; y Pascual afirma que dichas escuelas filosóficas son las siguientes: la hebrea, primera de todas, como lo demuestran Filón, Aristóbulo, San Clemente Alejandrino y otros muchos; la itálica, derivada de Pitágoras; la jónica, de Tales; la eleática, de Antístenes; la cirenaica, de Aristipo; la académica antigua, de Platón; la peripatética, de Aristóteles; la estoica, de Zenón; la académica media, de Arcesilao; la académica nueva, de Carneades; la pirroniana y la epicúrea.

Para conocer la doctrina de Aristóteles sería muy conveniente ver antes las diferencias que median entre la escuela peripatética y las demás; pero Pascual lamenta carecer del tiempo preciso para realizar esta exposición con el sosiego debido. Omite hablar de Pitágoras, que con su silencio de cinco años y su argumento: αὐτὸς ἔφα se opone radicalmente a la costumbre y al método de los peripatéticos de examinar las razones en pro de cada sentencia. Calla lo referente: a los cínicos, que destruyeron los universales; a los cirenaicos, que piensan no se ha de juzgar nada sino es sobre las prenociones íntimas; a los académicos, que en la discusión usan del disimulo y suspenden el asenso, no afirmando nada de cierto sobre las cosas; a los pirronianos, que nada creen comprender y nada establecen, sino que constantemente están preocupados de lo que son o no las cosas; y a Epicuro, porque, según dijo Cicerón, se le debe borrar de la lista de los filósofos, pues es totalmente ajeno a la

(15) Me sirvo del ejemplar de la obra susodicha de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: R-18.252. La disertación de Pascual ocupa las páginas 58 a la 87.

Física y no tuvo doctrina alguna sobre el arte de discurrir. Pascual va a hablar únicamente de los estoicos.

Estos se diferencian de los peripatéticos en cuanto al uso de los nombres y al significado que les dan, al estilo y, más principalmente, a las doctrinas. Los estoicos definen la Dialéctica: «Scientiam veri, falsi et neutrius» (16). De aquí se colige que no es de Aristóteles la definición que de la Dialéctica le atribuyen algunos: arte de separar lo verdadero de lo falso. Los estoicos dividen la Dialéctica en dos partes: invención y juicio. Aristóteles, en cambio, considera como una sola la razón del discurrir, distinguiéndola según se aplique y acomode a lo que reclama la naturaleza y especial condición de cada clase de cosas que consideran las distintas disciplinas, o a discurrir de cualquiera cosa con argumentos probables. La primera de estas partes de la Dialéctica es la Analítica; y la segunda, la Tópica. Aunque los estoicos dividieron la Dialéctica en las dos partes susodichas, solamente estudiaron la parte referente al juicio, de suerte que con el nombre de Dialéctica significaron la ciencia de colocar y disponer rectamente los argumentos hallados. Pascual va puntualizando más las diferencias que, en cuanto a la Dialéctica, separan a los estoicos de los peripatéticos; y termina este punto, diciendo: «Ex quo perspicuum est, quam vanus sit eorum labor qui volunt Aristotelis libros ad Stoicorum decreta et sectam alioqui repugnantissimam accommodari» (17).

Dice Pascual todo esto para ponderar la conveniencia del método filosófico que podemos llamar comparativo y que consiste en cotejar con el parecer de Aristóteles el de otras escuelas. «Quare enitendum est nobis, et in hoc maxime elaborandum, ut prius quae fuerint, decreta Aristotelea, ex comparatione et dissimilitudine sectarum omnium intelligatur» (18).

El ideal de un buen intérprete de Aristóteles, según nuestro Autor, es este: «Quare haec erunt officia optimi interpretis et explanatoris: primum, quae praeter ordinem leguntur, ad certum ordinem revocare; deinde, quae desunt, addere; tum, quae supersunt, detrahere, et brevius explicare; ad haec ambigua distinguere; ac tandem, obscura explicare» (19).

En cuanto al orden de los libros aristotélicos, Pascual hace un

(16) Página 64. Ed. cit.
(17) Página 67. Ed. cit.
(18) Página 68. Ed. cit.
(19) Página 68. Ed. cit.

todo de los *Tópicos* y de los *Elencos* y otro de los *Analíticos primeros y segundos*, y afirma que los *Analíticos* deben ir antes de los *Tópicos;* pero antes que los *Analíticos* se debe estudiar el libro *De interpretatione.* Las *Categorías* deben preceder al estudio de los demás libros del *Organon;* y, como se ha escrito el tratado *De las cinco voces* para introducción a las *Categorías*, por él debe principiarse. Respecto a los libros físicos se ha de seguir el orden que Aristóteles indica en el exordio de los mismos.

Lo segundo que debe hacer el buen intérprete de Aristóteles es añadir lo que falta en los tratados de éste. Así lo hicieron los primeros discípulos del Estagirita. Teofrasto, añadió el libro *De affirmatione et negatione;* Eudemo, el *De elocutione;* Siriano Filoxeno, el *De multiplicatione enuntiationum;* otros antiguos peripatéticos, el tratado *De recta nominum impositione*, que versa sobre la materia de la Dialéctica; Teofrasto y Eudemo añadieron a los *Primeros analíticos* el tratado de los silogismos hipotéticos; y al tratado *De demostratione* agregó Eudemo sus *Analíticos.* A continuación expone Pascual un proyecto suyo sobre este particular: «et nos adiungendam putamus lectionem alicuius libris Euclidis, ut, comparatis praeceptis demonstrandi Aristoteleis cum exemplis mathematicorum, perfecte scientia demonstrandi comparetur» (20). A los *Tópicos* añadió Eudemo la disputa *De interrogatione et responsione;* a los *Elencos* agregó el mismo Eudemo los libros *De elenchis suphisticis;* a los libros *De ortu et interitu*, adicionó Alejandro de Afrodisia uno elegantísimo *De mixtione;* y a los *De los meteoros* añadió Teofrastro una disputa *De aquis, de lapidibus, de metallis.*

Pero no basta añadir a cada libro de Aristóteles otro, es necesario agregar a cada disputa otros argumentos para confirmar las doctrinas. Esto hizo Alejandro de Afrodisia, en el libro I *De coelo*, a la disputa sobre la eternidad del mundo, que, a juicio de Proclo, era oscurísima; y esto hicieron, Asfasio respecto a los libros de *Ética*, y el mismo Alejandro de Afrodisia en orden a los *Tópicos*, confirmando con muchos argumentos nuevos la doctrina del Estagirita.

A las proposiciones generales, que se denominan máximas o axiomas, se deben añadir determinaciones que las expliquen debidamente.

Lo tercero que debe hacer un buen intérprete de Aristóteles es

(20) Página 72. Ed. cit.

quitar lo superfluo: Cierto es que en el Estagirita nada hay superfluo, sino que todo es necesario y utilísimo; pero es indudable que al texto aristotélico se le hicieron añadiduras por autores posteriores al Filósofo. Así, en el tratado de las *Cinco veces* de Porfirio, se han de omitir las cuestiones que versan sobre las cosas universales y sobre el todo y las partes, porque caen fuera del propósito del libro. En las *Categorías* se ha de prescindir de la prueba del número de las categorías: pues esto se debe suponer como postulado, y solamente se puede demostrar por inducción, cual acontece con los demás principios. Se han de eliminar todas las cuestiones añadidas por los intérpretes del Estagirita. No se ha de suprimir nada de lo que verdaderamente es de Aristóteles, sino sólo lo que posteriormente se agregó a lo escrito por el Maestro, como los *postpredicamentos*, que fueron añadidos por Andrónico de Rodas; y el libro VII de la *Física*, que lo fué por Eudemo.

Lo cuarto que debe hacer un buen intérprete de Aristóteles es compendiar lo que está tratado con prolijidad. Tal es la discusión de los séres mixtos o compuestos, y los libros de los *Tópicos*. Débese, también, indicar lo que se halla repetido en Aristóteles, como la disputa sobre los vicios dialécticos, que se encuentra en los *Primeros analíticos*, en los *Tópicos* y en los *Elencos;* la explicación de las causas, que aparece en el libro II de la *Física* y en el V de la *Metafísica;* lo referente al movimiento y a lo infinito, que continúen el libro I de la *Física* y la *Metafísica;* lo atañente a los elementos, que se expone en los libros *De coelo et mundo* y *De ortu et interitu* y en el *De los meteoros;* y la cuestión sobre el continuo, que se trata en las *Categorías* y en la *Física*. Todas estas cosas repetidas no se han de omitir en absoluto, cual si fuesen inútiles, sino que deben ser explicadas con brevedad, inquiriendo el motivo por el cual Aristóteles las estudia repetidamente. Por ejemplo: Como dice Olimpidoro, en los libros de Aristóteles hay tres tratados sobre los elementos; pero cada uno de ellos tiene su razón propia: en los libros *De coelo* se habla de los elementos en cuanto son sempiternos; en los *De ortu et interitu*, en cuanto que nacen o comienzan a ser, desaparecen o mueren y se convierten unos en otros; y en los libros *De los meteoros*, en cuanto que en los elementos se verifican otros fenómenos.

En quinto lugar, el buen intérprete de Aristóteles debe hacer fácilmente inteligibles las voces ambiguas del Estagirita. En esto es Aristóteles un excelente maestro, a quien se puede seguir: porque

dedicó todo el libro V de la *Metafísica* a distinguir las significaciones; y el I de los *Tópicos* hace de la distinción de lo ambiguo uno de los instrumentos dialécticos. Por todo ello asegura Galeno que Aristóteles fué peritísimo en el arte de distinguir las significaciones ambiguas. El mismo Galeno es también muy diestro en el arte de distinguir. Para distinguir y explicar bien lo ambiguo, da Pascual los preceptos siguientes: «Primo variae significationes sunt colligendae; deinde singularum ratio est reddenda, tum quae sit significatio potissima; ad haec, quemadmodum ceterae ad eam referantur, et postremo quae illi conveniant» (21).

Lo sexto y último que debe hacer el buen intérprete de Aristóteles es aclarar lo oscuro. El Estagirita no ocultó su Filosofía entre enigmas y alegorías, como lo hicieron otros filósofos, ni usa jamás fábulas, sino que: «omnes suas disputationes elocutione grammatica et eleganti dictione rethorica et ornamentis insigni, ratione Dialectica, id est argumento stabili, enuntiatione certa, syllogismo constanti, methodo disticta et illustri, ita tractavit et exposuit, ut eius disciplina omnibus temporibus floruerit» (22). No obstante, hay oscuridad en los libros de Aristóteles, parte por la multitud de ejemplos matemáticos que aduce, parte por la propiedad del modo con que escribe y enseña. Existen dos géneros de libros entres las obras de Aristóteles: unos son *acromáticos* y otros *exotéricos*, siendo diferente en unos y en otros el estilo y la elocución. Antes que Aristóteles, hizo esto mismo Pitágoras.

Pero toda esta oscuridad puede desvanecerse interpretando a Aristóteles. ¿Cómo ha de hacerse esto? El pasaje oscuro, o le escribe Aristóteles en varios lugares de sus obras, o en uno tan sólo; y si le incluye en varios lugares, o le desarrolla siempre con las mismas palabras, o con voces diversas. Si Aristóteles muda de palabras, por la mutua comparación de éstas se entenderá fácilmente la sentencia. Si ésta no se encuentra en distintos pasajes, o, estándolo, se expresa siempre con las mismas palabras de suerte que no sea posible la comparación para explicarla y aclararla de este modo, débese acudir a los preceptos de la Dialéctica, porque no habrá lugar ni texto aristotélico tan difícil que no se torne fácil si se le aplican las normas dialécticas a él concernientes. Esto ocurre, v. g., con el capítulo aristotélico sobre los futuros contingentes, que si se le aplican los preceptos del libro VIII de los *Tópicos*, de oscuro se vuelve clarísimo.

(21) Página 78. Ed. cit.
(22) Página 79. Ed. cit.

La última parte de su disertación la dedica Pascual a exponer cómo se han de aplicar los preceptos dialécticos para interpretar rectamente a un autor.

Entre los autores que usaron los libros lógicos de Aristóteles para interpretar rectamente por medio de sus preceptos lo que hay confuso y oscuro en un maestro, Pascual cita nominalmente a Sebastián Fox Morcillo y a Pedro Juan Núñez. De este último hace Pascual un elogio calurosísimo. La disertación termina insistiendo en la conveniencia de interpretar siempre a Aristóteles por Aristóteles.

Tal es la disertación de Pascual. Ella tiene, como es evidente, dos partes bien distinguidas: una sobre las diversas escuelas filosóficas, y otra sobre el modo de interpretar rectamente a Aristóteles. La conexión entre ambas no es muy clara; y parece que mejor hubiera hecho Pascual suprimiendo por completo la primera parte y dejando reducida la disertación a sola la segunda; máxime cuando la primera parte no la desarrolla por completo, ni hace más que ligerísimas indicaciones sobre las escuelas filosóficas, porque, según él, no permitía más el tiempo. La segunda parte, en cambio, es magistral: los preceptos para interpretar rectamente a Aristóteles son cabales, nada falta en ellos; y poseen tal eficacia que si se les aplica convenientemente no hay posibilidad de que nadie supere la labor del intérprete. Denota, también, esta parte de la disertación gran conocimiento de las obras de Aristóteles y de toda la literatura peripatética.

III. Varios aristotélicos.

Dice Menéndez y Pelayo que «la filosofía de los humanistas tiende más al Liceo que a la Academia» (23). Fué esto tan exacto respecto a España que, como advierte el propio Menéndez: «Italia misma no posee un grupo de aristotélicos puros (llamémoslos alejandristas, helenistas o clásicos), tan compacto y brillante como el que forman los españoles del siglo XVI» (24). Recordemos siquiera los nombres de algunos de los aristotélicos que, con los ya estudiados y con los escolásticos, que estudiaremos más tarde, constituyen el brillante grupo de peripatéticos que en la décimasexta centuria ilustraron la Filosofía Española.

(23 y 24) *De las visicitudes de la Filosofía Platónica en España. Ensayos de crítica filosófica,* Madrid, 1918, pág. 87.

JUAN MONTES DE OCA, sevillano, profesor de Filosofía en Italia durante más de treinta años con crédito extraordinario (25); y el más genuino representante del peripatetismo averroísta que tuvo España en el siglo XVI, como lo prueban varios de los libros que escribió, unos inéditos y otros publicados, ya con su propio nombre, ya con el pseudónimo de Juan Hispano, explicando en todo o en parte los tratados aristotélicos *De coelo et mundo*, *Physicorum*, *Parva naturalia* y *De anima*. Montes de Oca, coincidiendo con su amigo Pomponazzi, combate, en las lecciones sobre el libro III *De anima*, las pruebas filosóficas que los tomistas y los averroístas aducían en pro de la inmortalidad del alma humana, y sostiene que no hay razón natural y filosófica alguna que obligue a asentir a la proposición que afirma que el alma es inmortal, verdad que cree conocemos solamente por la Revelación. Según Juan Ginés de Sepúlveda, Montes de Oca dejó recuerdo perenne como gran filósofo (26). Además, según advierte Menéndez y Pelayo, Montes de Oca «planteó en 1523, a su modo, pero clarísimamente, el famoso problema del conocimiento con que nos vienen rompiendo la cabeza los admiradores de Kant» (27).

El Arzobispo de Toledo DON JUAN MARTÍNEZ GUIJARRO (SILICEO), que compuso y editó en París unos comentarios a los tratados aristotélicos *Periermenias*, los dos *Analíticos*, los *Tópicos* y los *Elencos*.

JUAN GÉLIDA, doctísimo valenciano, antorcha española que brilló en Francia con resplandor no superado, y que, aunque no dejó impresos más que versos y epístolas eruditas, fué tan insigne peripatético que, como es sabidísimo, fué apellidado por Juan Luis Vives

---

(25) Dan testimonio de esta reputación muchos y graves autores, como Bembo, quien escribiendo, en 1525, a Marco Minio dice que Montes de Oca «e tenuto il primo, ed e il primo nel vero. Ch'e riputato aver piu ordinata e risolutta dottrina, e piú utile, e profittevole agli scolari, che quell'altro non ha; e legge con tanta maestá e dignitá, ch'e cosa grande; ed erasi rivolto a leggere con gli autori e commentatori greci per la maggior parte, e faceva grande e non usato processo ne'testi, di modo che non si poteva desiderar di piú di quello, ch'egli prestava». El P. Pellegrino Orlandi afirma que Montes de Oca «fu un filosofo acutissimo e teologo profondo, stimato quasi principe de'filosofi de'suoi tempi»... Apud Lampillas *Saggio storico apologetico della Letteratura spangnuola*, t. II, parte 2.ª, Génova, 1779. Disertazione V., § III, páginas 171 y 173.

(26) «Dignissimus quoque, qui inter praecipuos numeretur, Joannes Montesdoca Hispalensis, qui, ut taceam quam in theologia ad Scoticam subtilitatem, quam potissimum aemulatur, proxime accedat, cum hujus memoriae philosophorum principibus aequo Marte certat de primo loco» (*Brevis bononiensis Collegii hispanorum descriptio*, pág. 81 del t. IV de las obras de Sepúlveda, Madrid, 1780).

(27) *La Ciencia española*, t. II, pág. 145. Ed. cit.

«alter nostri temporis Aristoteles»; y elogiado por Pedro Juan Núñez, quien, en la *Oratio de causis obscuritatis Aristoteleae*, le llama: «nostrum civem Gelidam doctissimum philosophum, et in Aristotele multum exercitatum» (28).

Juan de Vergara, canónigo de Toledo, humanista, arqueólogo, historiador, filósofo, teólogo... verdadero polígrafo, a quien alaban españoles tan insignes de la décima sexta centuria como el historiador Alvar Gómez de Castro, el vindicador de las glorias patrias Alfonso García Matamoros, el teólogo Melchor Cano, el filósofo Benito Pereiro y el polígrafo Juan Luis Vives, quien llegó a escribir que Vergara era: «virum eruditione tam rara quam vulgo incognita et judicio sanissimo et supra quam dici possit exacto» (29). Vergara colaboró en dos colosales empresas del magnífico Cardenal Don Fray Francisco Jiménez de Cisneros, de quien fué secretario: la Biblia complutense, primera edición políglota de la Sagrada Escritura, y la versión correcta y fiel de las obras de Aristóteles, para la cual Vergara tradujo del griego al latín los tratados *Physicorum, De anima* y *Metaphysicorum*, y compendió, además, todos estos libros (30).

Fernando de Roa, profesor de la Universidad de Salamanca, quien compuso e imprimió en 1514 en esta ciudad unos *Commentarios in Politicorum Aristotelis libros.*

Andrés de Laguna, médico y humanista segoviano famosísimo, muy benemérito de los estudios de Filosofía helénica por las versiones latinas de los tratados griegos: *Aristotelis de phisiognomia*, que se imprimió en París, en 1535, por Luis Cyaneo; *Aristotelis de mundo seu de cosmographia liber unus ad Alexandrum*, editado en Alcalá, por Juan de Brocar, en 1538; *Aristotelis de plantis*, publicado en Colonia en 1543; *Aristotelis de virtutibus*, estampado, también, en Colonia, en 1544; y *Galeni librum de historia philosophica*, que asimismo apareció impreso en Colonia en 1543, apud Joannem Aquensen.

Don Diego Hurtado de Mendoza, insigne granadino, Comendador en la Orden militar de Alcántara, hijo menor del Conde de Tendilla y nieto del Marqués de Santillana; versadísimo en latín, griego y árabe; tan apasionado por los estudios de humanidades y Filosofía que, no contento con los que había hecho en España, siendo militar en Italia, donde asistió a la batalla de Pavía, alternaba las ocupaciones

(28) Folio 32 de la primera edición de la obra susodicha, publicada en Valencia, por Juan Mey, en 1554.

(29) Comentario al último capítulo del libro III *De Civitate Dei.*

(30) Estas versiones de Vergara no se han publicado.

de la milicia, a las que dedicaba los veranos, con los estudios, pasando los inviernos en Roma, Padua..., para oír las explicaciones filosóficas de Agustín Ninfo, Juan Montes de Oca...; embajador, a los 24 años, de Don Carlos V cerca de la señoría de Venecia y más tarde, en 1542, en el Concilio de Trento, donde tuvo extraordinario relieve; bibliófilo apasionado, que logró reunir un crecidísimo número de volúmenes impresos y de códices valiosísimos, parte de los cuales se hallan en la Biblioteca Escurialense; historiador de tipo clásico e imitador de Tucídides y de Tácito en la *Guerra de Granada hecha por el Rey de España Don Felipe II, nuestro Señor, contra los moriscos de aquel Reino, sus rebeldes*, historia que, a juicio del Lic. Luis Tribaldos de Toledo, cronista mayor de Indias: «es absolutamente la mejor que se escribió en nuestra lengua» (31); poeta alabado por Miguel de Cervantes Saavedra:

«En la memoria vive de las gentes,
Varón famoso, siglos infinitos,
Premio que le merecen tus escritos,
Por graves, puros, castos y excelentes» (32);

escritor jocoso, de gracia y donaire sorprendentes, cuyas cartas al capitán Pedro de Salazar, suscritas con el pseudónimo *El Bachiller de Arcadia*, a juicio del hispanita Morel-Fatio: «peuvent passer pour ce que l'Espagne a produit de plus hereux dans le genre de la satyre littéraire» (33); alma de la academia peripatética que trabajó en Trento en los días del Concilio; «gran aristotelico y mathematico», según decía Juan Páez de Castro escribiendo a Jerónimo de Zurita desde Trento el 10 de agosto de 1545 (34); iniciador del magno proyecto de publicar correctamente y con las explicaciones adecuadas las obras todas del Estagirita, para lo cual compuso las *Paraphrasis in totum Aristotelem*,

(31) Advertencia al lector. En la edición que manejo (Lisboa, por Giraldo de la Viña, 1627) esta advertencia, como las demás hojas preliminares, no lleva foliación.

(32) Es la primera cuarteta del soneto que aparece al frente de la colección de poesías titulada: *Obras del insigne caballero Don Diego de Mendoza* (Madrid, Por Juan de la Cuesta, 1610). Este soneto va en las páginas preliminares, que no llevan foliación.

(33) Tomo III de *Romanía* (1874), pág. 298.

También se ha atribuído a Don Diego Hurtado de Mendoza el *Lazarillo de Tormes;* pero lo más probable es que no fuera la pluma del aristotélico granadino quien escribió las páginas de esta famosa novela picaresca.

(34) Cap. XI del lib IV de los *Progresos de la Historia en Aragón* por Uztárroz y Dormer, Zaragoza, 1878, pág 530.

conservándose en la Biblioteca Escurialense las correspondientes al tratado *De physico auditu* (35); traductor, en versión directa del griego al castellano, de la *Mecánica* del Filósofo (36); conocedor como pocos de las obras del Estagirita (37) y preparadísimo para todos los trabajos de interpretación y exégesis de los libros aristotélicos.

Antonio Luis, médico lisbonense muy benemérito de los estudios peripatéticos por los tratados: *De corde liber I, in quo Aristotelis quam plurimi errores explicantur, plurimaeque quaestiones enodantur*, y *De erroribus Petri Apponnensis in Problematis Aristotelis exponendis*, que, con otras varias obras del Médico portugués, imprimió en Lisboa en 1540, Juan de Barros.

Fray Arcisio (38) Gregorio, mercedario valenciano, catedrático de Artes en la Universidad de Valencia, de Teología en la de Salamanca, y de una y otra Facultad en la de París; médico peritísimo, como que fué autorizado por los papas Paulo III y Julio III para ejercer la Medicina; escritor de tres libros lógicos y uno cosmológico, basados todos en la doctrina del Estagirita, a saber: *Scholia, quaestionesque brevisimae in Isagogen Porphirianam*, impreso en Salamanca, por Andrés de Portonaris, en 1554; *De Logica, sive Aristotelis Organum*, estampado en Alcalá, por Juan de Brocar, en 1556; *In Aristotelis Logicam institutiones cum expositionibus*, editado en Valencia, por Juan Mey, en 1562; e *In Physicam Aristotelis praefationem, alioqui ancipitem, et arduam, perutilis et scitu dignissima quaestio*, impreso en Valencia, por Juan Mey, en 1562.

---

(35) Códice: f.II-6, fols. 63 y siguientes de la Biblioteca de El Escorial. Según el P. Guillermo Antolín (*Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, vol. II, Madrid, 1911, pág. 156) se trata de un autógrafo de Mendoza. Puede verse, en el lugar citado de la obra susodicha, la descripción de este códice.

(36) Códices: f-III-15 y f-III-27 de la Biblioteca Escurialense. Son copias corregidas por el propio Mendoza. Carlos Graux publicó en el núm. I del Apéndice de su *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial* (París, 1880, pág. 357) la conclusión del prefacio que puso Mendoza a esta versión, y una reproducción en fascímile de una página del primero de los códices susodichos.

(37) Al dirigir al Duque de Alba la traducción de la *Mecánica*, decía Mendoza: «Después que en Toledo partí de V.ª Sr.ª mi principal proposito a sido ocupar el tiempo que me sobrava de negocios en ver y reconocer las obras de Aristotiles por los interpretes que han venido a mis manos» (pág. 357, Apéndice núm. I, del *Essai sur les origines du fonds grec de L'Escurial*, París, 1880, por Carlos Groux).

(38) En castellano Narciso. Sobre el nombre de este filósofo hay alguna confusión y variedad. Parece, no obstante, que su verdadero nombre fué Arcisio Gregorio, pues así firma en las portadas de sus libros.

Francisco Escobar, médico valenciano, traductor de los *Progymnasmas* de Aftonio y de algunas fábulas de Esopo; que comenzó a verter al latín hacia el año 1557 la *Retórica* de Aristóteles para mejorar las dos traducciones de este tratado entonces conocidas: la de Jorge Trapezuncio y la de Hermolao Bárbaro; pero que, por desgracia, dejó incompleto este trabajo.

Luis de Lemos, médico y filósofo lusitano profesor de Filosofía en Salamanca y después de Medicina en Portugal; y autor: de un tratado de crítica filosófica: *Paradoxorum, seu erratis dialecticorum libri duo*, impreso en Salamanca, por Andrés de Portonaris, en 1558; y de dos comentarios sobre Aristóteles: *In librum Aristotelis de interpretatione commentarius*, que se editó en Salamanca, por el mismo Portonaris, en 1558; y *Commentaria in libros posteriorum analyticorum Aristotelis*, que no sé yo que se haya impreso. Lemos tuvo la habilidad de contentar al descontentadizo Brocense, quien elogió al Peripatético portugués escribiendo, al frente de los comentarios de éste al tratado *De interpretatione:*

«Lemus Lysiacae non ultima gloria gentis,
Et patriae Lemus gloria prima suae» (39).

Don Sebastián Pérez, andaluz, catedrático de Filosofía y de Teología y Obispo de Osma; y autor de una traslación y un comentario del tratado *De anima: Aristotelem de anima, latina interpretatione, commentariis et disputationibus illustratum*, que se imprimió en Salamanca, por Juan de Terranova, en 1564.

Alonso Pérez, extremeño, catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Salamanca, canónigo magistral de Plasencia y autor de una *Summa totius metereologicae facultatis e philosophorum potissime peripateticorum fontibus exhaustam*, que se publicó en 1576 impresa en Salamanca por los herederos de Juan Canova.

Don García de Loaysa Girón, preceptor de Don Felipe III, Arzobispo de Toledo, eximio teólogo, canonista e historiador; y también filósofo, tan fervoroso por el Estagirita que, en el prefacio que compuso para encabezar los comentarios del Dr. Pedro Martínez a los libros aristotélicos *De coelo et mundo*, llama a Aristóteles: «philosophiae parens atque methodi princeps» (40).

---

(39) Página 10 del t. IV de las obras del Brocense coleccionadas por Don Gregorio Mayans y Siscar, Ginebra, 1766.

(40) Folio 4 v., sin numeración, de la 1.ª edición de los comentarios susodichos: Alcalá, 1561, por Andrés de Angulo.

Antonio Juan Andreu, valenciano y catedrático de Filosofía en la Universidad de Valencia, que escribió un *Encomium eloquentissimum et cruditissimum Philosophiae peripateticae*, que se imprimió en Valencia, primero en 1553, y después en 1584, por la viuda de Pedro de Huete.

Alonso López, pinciano, médico cesáreo, excelente crítico, que, en trece cartas coleccionadas con el título de *Philosophia antigua poetica*, impresas en Madrid, por Tomás Iunti, en 1596, expuso la *Poética* de Aristóteles con tanta maestría que, según Menéndez y Pelayo, «supera grandemente a todos los comentadores latinos e italianos de la Poética» (41), y es «el único comentario de la *Poética* de Aristóteles, que podemos leer íntegro, sin encontrarle absurdo ni ridículo, en pleno siglo XIX, y después de haber aprendido la *Dramaturgia* de Lessing» (42).

Diego Pérez de Mesa, andaluz, catedrático de Matemáticas en la Universidad de Alcalá y de Filosofía en la de Sevilla, gran astrónomo, y escritor de diversos tratados de varia índole, entre los cuales se halla uno *De methodo scribendi et docendi ex doctrina Aristotelis* y un *Compendium Physicae Aristotelis.*

Los catalanes Antonio Jordana y Jerónimo Jorba, autores: el primero de un *Compendium Dialecticae F. Titellmani ad libros logiçarum Aristotelis... Nunc opera Antonii Jordanae scholiis et clarissimis exemplis illustratum*, impreso en Barcelona en 1570; y el segundo de un *Epitome omnium capitum operum Aristotelis... Qusestiones in universa ejusdem opera*, estampado en Lyon en 1584.

. . . .

* * *

Muy acertadamente sintetiza Menéndez y Pelayo la ímproba y beneficiosa labor de los peripatéticos clásicos que florecieron en la décimasexta centuria española: «Por obra y diligencia de estos beneméritos varones, a cuyos esfuerzos cooperaron dignamente algunos escolásticos reformados..., hablaron de nuevo en lengua latina la mayor parte de las obras de Aristóteles con una exactitud, claridad y elegancia que no habían alcanzado en las versiones anteriores; hízose texto de nuestras escuelas el texto griego de Aristóteles; restablecióse la antigua alianza entre los estudios matemáticos y los filosóficos;

(41) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II vol. II, Madrid, 1884, capítulo X, pág. 341.
(42) Op. y ed. cits., pág. 341.

divulgóse el conocimiento de los comentarios helénicos de Aristóteles, especialmente del de Alejandro de Afrodisia; fueron victoriosamente refutadas las superficiales innovaciones ramistas, y restablecida en su propia y justa estimación científica el *Organon*, que Núñez comentó y defendió egregiamente; y, finalmente, fué traída a lengua castellana, mucho antes que a ninguna otra de las vulgares, toda la enciclopedia aristotélica, merced a los esfuerzos de Simón Abril, de Funes (43) y de Vicente Mariner (44), a quien pudiéramos llamar el Tostado de los traductores» (45).

---

(43) Yo no he hablado de Diego de Funes y Mendoza, traductor del latín al romance y refundidor de la *Historia de los animales* de Aristóteles, porque este trabajo no es del siglo XVI, sino que se publicó en Valencia en 1621.

(44) Tampoco hablo de Mariner porque no pertenece al siglo XVI, sino al XVII.

(45) *De las visicitudes de la Filosofía Platónica en España. Ensayos de crítica filosófica,* Madrid, 1918, pág. 87.

LIBRO CUARTO.

FILÓSOFOS INDEPENDIENTES O ECLÉCTICOS.

CAPÍTULO PRIMERO.

FRANCISCO VALLÉS.

I. Noticia biográfica.

Según la partida de bautismo, existente en el archivo de la parroquia de Santo Tomás Apóstol de la villa de Covarrubias, en Castilla la Vieja, (partida publicada por primera vez por Don Eusebio Ortega y Don Benjamín Marcos (1), aunque ya anteriormente había indicado Don Manuel Martínez Añíbarro (2) dónde se hallaba), el 4 de octubre de 1524 fué bautizado en dicha iglesia Francisco Vallés (3), hijo legítimo de otro Francisco Vallés, médico e hijodalgo, según parece, y de Doña Brianda de Lemos.

Estudió Vallés en Alcalá, como colegial del Colegio Mayor de San

---

(1) En la pág. 41 del vol. I de la *Biblioteca filosófica. Los grandes filósofos españoles. Francisco de Valles (el divino)*. Madrid, 1914. Esta es la obra más completa desde el punto biográfico y bibliográfico de las que yo conozco sobre Vallés. Como análisis de la doctrina filosófica de Vallés, el estudio más acabado y mejor de los que yo he leído es el prólogo de Don Adolfo Bonilla y San Martín que va al frente del libro de los señores Ortega y Marcos. De los autores que se han ocupado de Vallés trae una relación bibliográfica el prólogo de Bonilla, en la nota de las págs. XII y XIII.

(2) *Intento de un diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la Provincia de Burgos*, Madrid, 1889, pág. 522, nota.

(3) Los señores Ortega y Marcos dicen que, como la partida de bautismo de nuestro Médico-filósofo escribe el apellido de este sin acento en la *e*, y como el apellido Vallés nunca ha sido corriente en Castilla, debe pronunciarse Valles y no Vallés, Mas, la ortografía del siglo XVI no era idéntica a la de nuestra época, ni muchísimo menos; y, aunque el apellido Vallés no sea castellano, sino levantino, bien pudo nacer en Covarrubias cualquiera que le llevara, yo entiendo que no son suficientes los motivos alegados para dejar de llamar a este Escritor como siempre se le ha llamado Vallés.

Ildefonso; y se graduó de bachiller en 1544 y de licenciado y doctor en Medicina en 1553, teniendo algunas dificultades para recibir este último grado por dudarse de si previamente había cursado los estudios necesarios. En 1554 fué nombrado catedrático de *prima* de Medicina en la Universidad Complutense; y explicó a Galeno con tanto crédito que fué llamado el Galeno español.

En 1572, después de haber curado a Don Felipe II aplicándole remedios a los que se oponían otros físicos, fué nombrado médico de la Real Casa (4); y más tarde, protomédico del Rey Prudente. Este estimó a Vallés muchísimo; y dicen que fué el primero que le llamó divino, y dió lugar a que se le conociera con tal sobrenombre: porque, hallándose con grandes dolores de gota, usó los pediluvios que le dispuso Vallés, y consiguió tan gran alivio que, al ver a su médico, le dijo: ¡Ay, divino Vallés, cuánto te debo!

Cuéntase que, en 1590, logró Vallés que desapareciera una epidemia de Covarrubias, su patria, haciendo que derribaran las murallas de la Villa, que impedían la conveniente circulación del aire. Por disposición de Don Felipe II intervino con Arias Montano y Ambrosio de Morales en la formación de la biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial.

En 1592 fué Vallés a Burgos acompañando, como médico, a Don Felipe II, que se dirigía a celebrar Cortes aragonesas en Tarazona; y en Burgos murió de peste, el 20 de septiembre del propio año 1592. El cadáver de Vallés fué trasladado a Alcalá de Henares; y enterrado en la capilla del Colegio Mayor de San Ildefonso, con un epitafio muy encomiástico.

Vallés estuvo casado con Doña Juana de Vera; y tuvo tres hijos varones y dos hijas: el mayor de ellos, el Lic. Francisco de Vallés, Prior de Santa María del Saz, publicó en 1603 ocho cartas familiares de moralidad. En 12 de agosto de 1587, ante Bautista Sánchez, Escribano de Madrid, y juntamente con su mujer, Doña Juana de Vera, fundó Vallés dos mayorazgos regulares en cabeza de sus dos hijos Gabriel y Diego de Vallés, respectivamente.

---

(4) Luis Cabrera de Córdoba cuenta así este suceso: «La rigurosa enfermedad de su Majestad curó la ciencia y ventura de su gran médico Valles, y le sacó a la vida con experiencia peligrosa y terrible al parecer de sus compañeros, purgándole en conjunción de luna, diciéndoles se haria tan quedito, que no lo pudiese saber, y extrayendo a fuera el humor o veneno con ventosas sajadas por las correspondencias del corazón en la espalda y pecho, que le acortaba el vivir» (*Historia de Don Felipe II*, t. II, Madrid, 1876, libro XIII, cap. II, pág. 616).

II. Nota bibliográfica.

Vallés escribió mucho. Sus obras pueden ordenarse en dos grupos: médicas y científico-filosóficas o físicas, en el sentido que se daba a este término en el siglo XVI. En ambos grupos hay que distinguir los tratados de Vallés en comentarios y explicaciones a libros ajenos, y obras propias.

OBRAS MÉDICAS.

Comentó Vallés a Hipócrates y a Galeno. Sobre el primero, y siguiendo el orden cronológico, los estudios de Vallés son los siguientes:

In aphorismos et libellum de alimento Hippocratis, commentaria. Publicóse esta obra en Alcalá, por Andrés de Angulo, en 1561, y está dedicada a D. Pedro de Bobadilla y Cabrera, Conde de Chinchón.

Commentaria in prognosticum Hippocratis. Se imprimió en Alcalá, por Andrés de Angulo, en 1567.

Commentaria in libros Hippocratis de ratione victus in morbis acutis. Editado en Alcalá, por Andrés de Angulo, en 1569.

In libros Hippocratis de morbis popularibus, commentaria magnam utriusque medicinae theoricae inquam et practicae partem continentia. Estampado en Madrid, por Francisco Sánchez, en 1577 y dedicado a Don Felipe II.

Sobre Galeno publicó Vallés los tratados siguientes:

Claudii Galeni Pergameni de locis patientibus, libri sex, cum scholiis. Es la primera de las obras que editó Vallés, la cual se imprimió en Lyon en 1551.

Commentarii de urinis, pulsibus et febribus longe eruditissimi. Se imprimió en Alcalá, por Juan de Villanueva y Pedro Robles, en 1565, y está dedicada a Doña María de Mendoza, Marquesa de Zenete.

In tertium de temperamentis Galeni, et quinque priores libros de simplicium medicamentorum facultate, commentaria. Publicado en Alcalá en 1567.

Galeni Ars medicinalis commentariis. Impreso en Alcalá, por Andrés de Angulo, en 1567.

Commentaria in libros Galeni de differentia febrium. Impreso en Alcalá, por Andrés de Angulo, en 1569.

Commentaria illustria in Cl. Galeni Pergameni. libros subsecuentes. I. Artem medicinalem. II. De inaequali temperie libellum. III. Tertium de temperamentu librum. IV. Quinque priores libros de simplicium medicamentorum facultate. V. Duos de differentia febrium libros. VI. Sex de locis patientibus libros. Y sobre los tratados: I. De urinis compendiaria tractatio. II. De pulsibus libellus. III. De febribus commentarius. IV. Methodi medendi libri tres. Reimpresión de todas las obras de Galeno comentadas por Vallés, y editada en Colonia en el año 1592.

Las obras médicas que publicó Vallés para exponer ideas propias, y no ya para comentar y explicar doctrinas ajenas, cual lo fueron las anteriores, son tres.

Primeramente un tratado de cuyo contenido tengo que dar alguna noticia por si alguien pensara que no debía incluírse entre las obras médicas, sino entre las filosóficas de Vallés; y es el titulado Controversiarum medicarum et philosophicarum, libri decem, impreso en Alcalá, por Juan de Brocar, en 1556 y dedicado a Don Diego de Avila. Fué esta obra de mucha difusión: sólo del siglo XVI enumera nueve ediciones el Señor Martínez Añíbarro (5): cuatro en Alcalá, tres en Francfort, una en Basilea y otra en Venecia.

Los diez libros de estas controversias más que a la Filosofía pertenecen a la Medicina, aunque en los primeros se exponen algunas cuestiones de Filosofía Natural atañentes a los elementos, los cuerpos y sus cualidades: calor, frialdad, sequedad y humedad...; pero la mayor parte de la obra es, sin duda, médica: el pulso y la orina como medios de diagnóstico y pronóstico; causas, síntomas y diferencias de las enfermedades; relaciones entre la Medicina y otras disciplinas, considerando a aquélla como el centro del saber humano, y recomendando mucho a los médicos el conocimiento de la Astronomía y la Cosmografía, la Filosofía Moral, la Dialéctica y hasta la Retórica, para que sepan persuadir a los enfermos, principalmente a los que hoy llamamos neurasténicos; medios higiénicos de orden moral y físico para conservar la salud; remedios patológicos más importantes: la sangría y los purgantes; las grandes bases de la Medicina: el raciocinio y la experiencia; reglas de los pronósticos...

Como curioso, no filosofica, sino pedagógica o metodológicamente, se puede considerar el comienzo del libro II, donde Vallés censura y ridiculiza el procedimiento de enseñar la Medicina algunos profe-

(5) *Intento de un diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la provincia de Burgos*, Madrid, 1889, pág. 525.

sores, de quienes podía decirse que, como los sofistas a la Filosofía, ellos habían corrompido la Medicina (6).

El tratado de terapéutica rotulado METHODUS MEDENDI IN QUATOR LIBROS DIVISA: I. Victum aegrotantium. II Rationem curandi per indicationes simplices. III. Rationem curandi per indicationes compositas. IV. Occasiones curandi et abstinendi a curationibus. Se imprimió en Venecia en 1589.

TRATADO DE LAS AGUAS DESTILADAS, PESOS Y MEDIDAS DE QUE LOS BOTICARIOS DEVEN USAR, POR NUEVA ORDENANZA Y MANDATO DE SU MAJESTAD Y SU REAL CONSEJO. Impreso en Madrid, por Luis Sánchez, en 1592.

Como juicio general de las obras médicas de Vallés emitido desde un punto de vista histórico, puede presentarse éste de Don Anastasio Chinchilla: «Valles, sin embargo de no poseer los ausilios científicos de estos tiempos, pudo a fuerza de talento, de trabajo y de felices curaciones, labrarse una gloria que, traspasando los términos de su patria, llenó a la Europa de una luz que no se ha estinguido todavía. Condujo a la Medicina al grado de esplendor, que pudo rivalizar con la docta escuela de la Grecia. La acrisoló de las sutilezas del arabismo: él la adornó con una locución natural propia y elegante: él la engalanó con toda la pompa de la erudición más escogida» (7).

OBRAS CIENTÍFICO FILOSÓFICAS.

Las obras de este carácter que publicó Vallés, son, lo mismo que las anteriores, estudios sobre tratados ajenos y obras propias de Vallés. Los primeros versan todos sobre libros del Estagirita; y son los siguientes:

FRANCISCI VALLESSII COVARRUBIANI, IN SCHOLA COMPLUTENSI PROFESSORIS COMMENTARIA IN QUARTUM LIBRUM METEORON ARISTOTELIS. Se imprimió en Alcalá, por Juan de Brocar, en 1558. Está dedicado a Don Andrés de Cuesta, Obispo de León; y prologado por Gaspar Cardillo de Villapando.

(6) He tenido presente el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-52.611.

(7) *Anales históricos de la Medicina en general y biográfico-bibliográficos de la española en particular. Historia de la Medicina Española*, t. I, Valencia, 1841, pág. 221. Con el mismo encomio hablan de Vallés otros historiadores, como Don Antonio Hernández Morejón, en su *Historia bibliográfica de la Medicina española*, t. III, Madrid, 1843, págs. 57-83; etc., etc.

Según dice Vallés en el proemio, se decidió a componer este comentario porque, aunque otros habían comentado ya este libro aristotélico, no había habido nadie que le explicara como médico, no obstante ser propísimo de la Medicina. Como la materia de este libro aristotélico no corresponde a la Filosofía, sino a la Medicina y a las ciencias naturales (8), los comentarios con que Vallés ilustró esta obra no tienen gran importancia para conocer la doctrina filosófica del Profesor complutense, ni la general española del siglo XVI.

Para dar una idea de la manera de proceder nuestro Autor en estos comentarios, voy a transcribir unas palabras de Jacobo Martín Escoto, Profesor de la Universidad de Turín, quien, en el prefacio de la segunda edición de la obra de Vallés, dice lo siguiente: «Primo enim [Vallés] nude, pure, simpliciter et aperte textum et mentem philosophi exponit [se refiere a Aristóteles]; deinde quo modo cum medicis (hic enim de rebus ad medicinam maxime pertinentibus agitur) vel cum seipso et aliis philosophis conveniat vel dissentiat breviter admonet. Omnes controversias, sive cum medicis, sive cum philosophis, sive cum ipso autore intercedant, quam potest paucissimis clare et aperte componint. Philosophi dogmata ex ipsiusmet verbis et sententiis confirmat, atque Aristotelem ipsum ad suam sententiam explicandam, ad suum dogma confirmandum, non Andronicum, non Alexandrum, non Porphyrium, non Averroem, aut quemvis alium interpraetem, semper adhibet. Atque in Aristotelis mente explicanda ipsius Arist. iudicium et praecepta sequutus, non tam ipsius autoris, quam sensus et rationis... atque adeo ipsius veritatis rationem semper habeat. Nulli autori quantumvis gravi parcit, modo veritati suvbeniat, si quid silentio praetermissum, id addita, si quid abundat, resecat, si quid falsum, castigandum et emendandum, diligenter et benigne admonet; in quibus omnibus liberum iudicium retinens philosophum se potius quam cuiusvis philosophia servum profitetur» (9).

FRANCISCI VALLESSII COVARRUBIANI, IN SCHOLA COMPLUTENSI PROFESSORIS PUBLICI, OCTO LIBRORUM ARISTOTELIS DE PHYSICA DOC-

---

(8) La materia de este libro la expresa el propio Vallés con las palabras siguientes: «Est enim liber hic de passionibis, quae mistis corporibus accidunt gratia elementorum, quales sunt in primis, putredo et concoctio, atque harum species; deinde et emollitio induratio, densatio et rarefactio, fragilitas et contrarium, aliaque his similia» (págs. 2 y 3 de la 2.ª ed. de la obra: Augustae Taurinorum, Apud haeredem Nicolai Bevilaquae, 1588. He utilizado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-3.378.)

(9) Folios 8 v. y 9 r. y v., sin numerar, de la edición citada en el texto.

TRINA VERSIO RECENS ET COMMENTARIA. Se imprimió en Alcalá, por Andrés de Angulo, en 1562.

En la dedicatoria a Don Felipe II, dice Vallés el motivo que le indujo a publicar esta obra. Muchos habían comentado la *Física* de Aristóteles, así entre los antiguos como entre los modernos; pero, sin embargo, él emprende este trabajo porque los comentaristas antiguos no pudieron prever, ni por lo tanto contestar, los sofismas que habían de traer los nuevos tiempos; y los comentaristas recientes casi ninguno había consultado los códices griegos, ni se había enterado directamente del verdadero pensamiento del Estagirita. Vallés piensa enmendar muchos de los defectos en que habían incurrido los comentaristas anteriores a él. Por esto publica su estudio; pero no piensa que no hayan de venir después de él quienes le aventajen en la versión y el comentario.

La forma de la obra consiste en presentar traducidos al latín los capítulos de los ocho libros físicos del Estagirita, intercalando entre los párrafos aristotélicos el oportuno comentario, que sirve de explicación a las doctrinas del Estagirita.

Las explicaciones de Vallés a Aristóteles son amplias, sin pecar de prolijas, y eruditas, sobre todo en cuanto al conocimiento de la Filosofía de los clásicos. De lo que principalmente han sido tachados estos comentarios es de oscuridad, y eso que en las primeras líneas de la obra decía Vallés, refiriéndose a la oscuridad de la dicción aristotélica: «hanc semper vitupero» (10). Pero, para apreciar en su justo valor el fundamento de esta censura, hay que tener presente que quien más la extrema, Don Anastasio Chinchilla, es un médico sin gran preparación para penetrar en honduras metafísicas (11).

El punto de vista en el que se colocó Vallés al comentar a Aristóteles, más que de filósofo es de naturalista. El Médico castellano, intenta, no precisamente declarar el sentido de la doctrina peripatética, sino examinar la verdad que se encierra en las cuestiones del Estagirita.

Aun con todas las máculas que, indudablemente, tiene esta obra, es digna, sin embargo, de figurar junto a las mejores que se escribieron en la España del siglo XVI para explicar y divulgar la doctrina aristotélica.

---

(10) Página 1, cap. I, col. 1.ª Primera edición de la obra: Alcalá, 1582. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: L-17-203.

(11) *Anales históricos de la Medicina en general...*, t. I, Valencia, 1841, página 232.

FRANCISCI VALLENSSII COVARRUBIANI. CONTROVERSIARUM NATURALIUM AD TYRONES PARS PRIMA, CONTINENS EAS QUAE SPECTANT AD OCTO LIBROS ARIST. DE PHYSICA DOCTRINA. Obra impresa en Alcalá, por Andrés de Angulo, en 1563.

Este libro es un resumen de los comentarios a la *Física* de Aristóteles. Compúsole Vallés por indicación de la Universidad de Alcalá y a fin de que pudiera servir de texto en la clase. Estudia: cual es el objeto de la Filosofía Natural, y el orden con que ésta debe desarrollarse; lo que nos es más y menos conocido en la Filosofía Natural; las relaciones entre el todo y sus partes, lo grande y lo pequeño; los principios intrínsecos de las cosas: la materia, la forma y la privación; la naturaleza; las causas; el movimiento; lo infinito; el lugar; el vacío; la densidad y su contrario la porosidad; el tiempo; el origen del mundo; el comienzo y el fin de las cosas; el primer móvil y la primera causa... Es, pues, este libro un texto de Cosmología al uso del siglo XVI (12).

El criterio con arreglo al cual escribió Vallés este tratado es escolástico; y para exponer la doctrina peripatética acude a fuentes enteramente escolásticas: San Agustín, el Cardenal Cayetano, Biel... y, muy singularmente, a Duns Escoto, aunque no deja de ir, también, a los árabes: Avicena, Averroes..., y a los clásicos.

La exposición es sencilla; y creo que ni Don Anastasio Chinchilla la pueda censurar por oscura.

Consta que Vallés comentó los libros aristotélicos *De anima*, y que los tenía redactados e inéditos cuando, en 1587, publicó la *Sacra Philosophia*, porque lo dice claramente en el capítulo LXIX de esta última obra: «tametsi cum haec scribo, commentaria in libros de anima, scripta multis ante annis, nondum sunt in lucem emissa» (13). Desgraciadamente, estos comentarios no se han impreso, ni se sabe qué es de ellos.

Obra científico-filosófica para exponer sus propias ideas no escribió Vallés más que una, pero la más célebre de cuantas salieron de su pluma laboriosa; y es la que lleva por rótulo FRANCISCII VALLESSII. DE IIS QUAE SCRIPTA SUNT PHYSICE IN LIBRIS SACRIS, SIVE DE SACRA PHILOSOPHIA, LIBER SINGULARIS. Dedicó este libro a Don Felipe II; y le imprimió por vez primera en Turín, en la tipografía del heredero de Nicolás Bevilaqua, en el año 1587.

(12) Utilizo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: L-17-203. Va encuadernado en el mismo volumen que la versión y el comentario a los ocho libros de la *Física* de Aristóteles.

(13) Página 521 de la primera edición: Turín, 1578.

El proemio da a conocer el fin que se propuso Vallés al escribir este tratado, y el punto de vista en que se colocó al componerle. En los Libros Sagrados hay muchas enseñanzas filosóficas; y todas verdaderísimas, lo mismo que cuanto dichos libros enseñan sobre cualquier materia, pues todo procede de Dios, que, como infinitamente sabio y bueno, no puede engañarse ni engañar. Cierto es que Dios no se propuso enseñarnos por medio de la Santa Biblia las causas naturales de las cosas, porque este conocimiento no es necesario para nuestra eterna salvación; pero tampoco se propuso, ni pudo proponérselo, engañarnos sobre esto, sino que dejó que investigáramos esas causas por nosotros mismos. Pues bien, al hacer esta investigación, ¿por qué no hemos de tomar como base las enseñanzas de la Biblia? Tal es el fin que se propone Vallés al escribir su libro; y éste es el criterio a cuya luz va a examinar las cuestiones que analice.

En los noventa y un capítulos del libro no desarrolla el Protomédico castellano un plan armónico, sino que examina cuestiones variadísimas y traídas como al acaso: el origen del mundo y la creación; el alma humana; la sangre; la nutrición; la longevidad humana; los demonios en cuanto, aun sin tener cuerpo, se les atribuye éste; la generación en orden a la edad y al influjo que en ella ejercen los actos de la imaginación; el motivo por el cual las heridas son más graves al tercer día; la definición de Dios; la conversión de las aguas amargas en dulces; el uso de la sal, el agua y el vino en actos sagrados y litúrgicos; la inmundicia legal del cerdo; la razón por la cual se difería la circuncisión hasta el día octavo y la mujer quedaba inmunda después del parto; la lepra y sus síntomas; el cómputo del tiempo; el pan y el vino como alimentos, y este último como letificante; los demonios en cuanto agentes de enfermedades y curaciones; el calor del cuerpo humano; la adivinación y la profecía; la astrología y la nigromancia; la ineptitud natural de algunas cosas empleadas en ciertos milagros para producir éstos, y el milagro de Eliseo; el modo como están en un lugar los séres espirituales, cual los ángeles y los demonios; la ceguera de Tobías y su curación; la lucha de los dos hombres o inclinaciones que llevamos dentro de nosotros mismos; los cuatro elementos; la gravedad y ligereza de los cuerpos; los metales; la lluvia, el viento, la tempestad, el trueno, el granizo y el hielo; los flujos y reflujos del mar; la luz; la razón y la inteligencia; el maná; el origen de los manantiales y las fuentes; los encantamientos; el uso de la bebida para calmar la fiebre; el movimiento circular del sol; el origen de la Filosofía y las principales escuelas filosóficas; las causas de la muerte,

y si todo lo que Dios hace directamente es inmortal; la debilidad senil; si hay exceso en la justicia; la fascinación; la materia universal y primera; el orden con que Dios hizo todas las cosas; el influjo de la luna en la salud humana; la sobriedad en el comer; excelencia y necesidad de la Medicina; la oposición y antipatía natural de las cosas; la sal y su disolución; el arco iris; la relación entre la sensación y el movimiento; la transformación de Nabucodonosor en bestia; cómo Daniel mató al dragón; la excitación a la ira que produce el color rojo; el tiempo de la generación o formación del cuerpo humano; el fin de este mundo; el tiempo y el movimiento; la aptitud de lo tibio para provocar el vómito; los vientos; las nubes presagios de la tempestad; el aceite y el vino como medicamentos; Dios en cuanto principio y fin de todas las cosas... Y todo así, con este desorden. En el libro de Vallés no se ve ni plan ni unidad que concatene los asuntos. Ni siquiera puede decirse que tiene la unidad objetiva y material de referirse a cuestiones físicas o de Filosofía Natural: porque, aunque la mayor parte de las que trata corresponden a este orden, hay muchas que no pertenecen a él, sino que son psicológicas, teológicas, escriturarias... Me parece que, sin exageración y con toda verdad, puede afirmarse que el libro de Vallés es un perfecto *totum revolutum*.

En lo que sí hay uniformidad en la *Filosofía Sacra* es en la manera de enfocar los asuntos. Comienza poniendo, al principio de cada capítulo, un texto de las Sagradas Escrituras, generalmente del Antiguo Testamento, aunque también acude al Nuevo Testamento al final del tratado; y ese texto constituye el tema del respectivo capítulo. En éste, Vallés trata de explicar las enseñanzas de la Santa Biblia contenidas en el texto con que comienza, acudiendo para ello a las doctrinas de los filósofos clásicos: Platón, Aristóteles y, a veces también, a Pitágoras, buscando la manera de armonizar todas estas doctrinas dentro de la ortodoxia católica. Es, pues, el libro de Vallés un comentario o explicación de textos y versículos de las Sagradas Escrituras sobre asuntos concernientes a Teología, Teodicea, Psicología, Cosmología, Moral, Biología, Física, Astronomía, Metereología, Medicina...

Dice Bonilla (14) que en el método y por la forma de desarrollar las cuestiones, el libro de Vallés se asemeja extraordinariamente a la famosa *Guía de los descarriados* del judío cordobés Maimónides (1135-1204). Cierto es que hay alguna semejanza entre estas obras de Vallés

(14) Página XXI del prólogo al libro citado de los señores Ortega y Marcos.

y de Maimónides, porque ambas son comentarios más o menos ceñidos y estrictos de textos y nombres de las Sagradas Escrituras; pero, ni por el criterio ni por el procedimiento de la exégesis, veo fundamento para calificar de extraordinaria tal semejanza (15).

La Inquisición española corrigió y expurgó, en 1613, el libro de Vallés, enmendando unas frases, tachando otras, suprimiendo casi por entero el capítulo XXXV, en el que se explica el milagro de Eliseo con el hijo de Sunamitis, etc. (16). En Roma se prohibió, *donec corrigatur*, la *Sacra Philosophia* por decreto del 3 de julio de 1618; y así figura la obra en el *Index librorum prohibitorum* del año 1900 (17).

III. Filosofía de Vallés.

Para exponer las doctrinas filosóficas de Vallés voy a fundarme en la *Sacra Philosophia* (18), porque es la única obra en que el Catedrático de Alcalá trató de exponer sus propias ideas filosóficas. En cuanto al método, no seguiré el orden con que el Médico de Covarrubias presenta sus opiniones: porque ese orden no existe, que, según antes dije, el libro del Escritor castellano se distingue y caracteriza por el desorden completo con que procede en todo. Si se desea estudiar con algún orden la Filosofía del Protomédico del Rey Prudente, hay que poner ese orden. Por esto, yo agruparé las doctrinas filosóficas de Vallés siguiendo el orden de las partes de la Filosofía a las que ellas corresponden.

---

(15) Respecto al mismo detalle en que ex profeso se fija Bonilla, de poner Vallés al comienzo de cada capítulo el texto de la Sagrada Escritura que va a explicar, no hay *extraordinaria* semejanza entre la *Sacra Philosophia* y la *Moreh Nabuhim:* porque los capítulos de esta no todos van encabezados con textos bíblicos, ni muchísimo menos, aunque traten de explicar nombres o alegorías de los libros proféticos.

(16) Los señores Ortega y Marcos detallan minuciosamente en qué consisten estas correcciones, fundados en lo que aparece en el ejemplar de la Biblioteca de la Facultad de Derecho de Madrid. Signatura: 125-4-6 (págs. 141-161, op. y ed. cits.).

(17) Página 300. Edición de Roma, Typis Vaticanis, MCM.

(18) En las citas y referencias utilizo siempre la primera edición de la obra. Me sirvo del ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: L-17-309.

Preliminares filosóficos de índole general.

Al tratar, en el capítulo LXXIV, de la excelencia de la Medicina, presenta Vallés sus ideas sobre el conjunto de las ciencias o conocimientos humanos. Divídelos en disciplinas intelectuales principales, artes que tratan de la palabra y ciencias. Las disciplinas intelectuales principales son tres: la Teología, la Jurisprudencia y la Medicina. Las artes que tratan de la palabra tienen como nota común servir de medios a las tres disciplinas intelectuales más importantes; y son la Gramática, la Retórica y la Dialéctica. Por último vienen las que Vallés denomina ciencias; y son otras tres: la Filosofía Natural, la Filosofía Moral y las Matemáticas.

De todas estas ciencias, artes y disciplinas, ¿cuál es la más excelente y elevada? La Teología, responde Vallés, porque versa sobre el objeto más excelso: lo divino, Dios. Acerca del segundo lugar en la enciclopedia general de los conocimientos humanos, el Doctor de Covarrubias dice que en su tiempo discutían médicos y juristas, adjudicando los primeros tal puesto a la Medicina y los segundos a la Jurisprudencia. El Profesor complutense dirime la controversia distinguiendo en la Jurisprudencia dos partes: una, que llama Derecho Civil, trata de regir la república, el Derecho Público actual; y otra, que denomina Derecho Contencioso, busca dirimir con justicia los litigios de las personas sobre sus bienes particulares. Para Vallés, el Derecho Civil es más excelente que la Medicina: porque pretende formar buenas costumbres y contener a cada persona dentro de sus respectivos deberes, mientras que la Medicina sólo busca la salud del cuerpo. Pero la Medicina es más excelente que el Derecho Contencioso: porque los bienes particulares, sobre los que litigan los hombres, tienen mucha menor importancia que la vida, que procura conservar la Medicina.

Sobre el origen y desenvolvimiento de la Filosofía tiene Vallés opiniones que debo recoger. En el capítulo LXIV expone su propedéutica filosofica.

El deseo de conocer las cosas y sus respectivas causas, es natural al hombre; y le ha sido dado por Dios. Esta ocupación de conocer las cosas y sus causas es propia de los sabios, aunque los hombres no deben ser llamados sabios porque sepan y alcancen a conocer las cosas y las causas de éstas, sino porque las investiguen concienzudamente. A los que investigan las cosas y sus causas, débeseles llamar filósofos, esto es, amadores de la sabiduría.

No todos los que buscan la sabiduría la entienden del mismo modo. Sócrates pensó que únicamente era de alabar la sabiduría que versa sobre las costumbres, esto es, la Moral, aunque, según el libro de la Historia filosófica de Galeno, Sócrates distinguió claramente en la Filosofía dos partes: una especulativa o puramente racional, y otra práctica y moral. No vituperó Sócrates el estudio recto y sobrio de la Filosofía especulativa y racional, sino que condenó solamente a los filósofos que consideraban como fin último y *per se*, y no ordenaban a la Moral, el estudio de esta primera parte de la Filosofía.

Para Vallés la sabiduría u objeto que busca el filósofo es «ut in sexto Ethicorum, et primo Metaphysicorum dicitur, scientia rerum honorabilissimarum, huiusmodi sunt quae divina, aeterna, et vere bona, quapropter qui circa haec non fallitur, is sapiens est» (19).

En tres grupos clasifica Vallés las distintas escuelas filosóficas: Dogmáticos, a saber: peripatéticos, estoicos, epicúreos, pitagóricos, etcétera; académicos: Sócrates, Platón, Clitómaco y Carneades; y escépticos: Pirrón, Zenóclates, Anaxarges, Abderita y Sexto.

Galeno, dice Vallés, añade a las tres anteriores otras dos especies de filósofos: los discutidores o sofistas y los mixtos o ecléticos. Los primeros no hacían otra cosa que disputar sobre las doctrinas que los demás filósofos habían profesado. Corresponden a esta escuela Euclides, Menedemo y Clitómaco. A los sofistas se les debe borrar de entre los filósofos. Los mixtos o ecléticos, en parte son escépticos y en parte dogmáticos. Prototipos de esta escuela son Jenofonte y Demócrito.

El punto que distingue a los dogmáticos, académicos y escépticos es el de la certeza de los conocimientos humanos. Los dogmáticos sostienen que conocemos algo de modo cierto, fijo y permanente. Los académicos piensan que nada podemos conocer con certeza; y que, a lo sumo, podemos llegar a la verosimilitud o probabilidad de los conocimientos. Los escépticos no se atreven a firmar ni a negar nada respecto de nada, de todo dudan.

Los escépticos más antiguos adujeron diez argumentos para probar que nada puede saberse; otros, más recientes, redujeron esos argumentos a cinco; y otros posteriores, a dos. Pueden verse estas doctrinas en el libro que sobre los pirronianos compuso Sexto, y en la Vida de Pirrón, de Diógenes Laercio.

Todos esos argumentos los reduce Vallés a tres: porque todos ellos

---

(19) Capítulo IV, pág. 418. Ed. cit.

se apoyan en algo concerniente al sujeto, o al objeto conocido, o al modo cómo el sujeto cognoscente conoce el objeto.

Parece que nada puede conocerse con certeza y seguridad si se atiende al sujeto cognoscente, al hombre y a sus órganos y facultades: porque lo que a unos parece dulce, por ejemplo, a otros les sabe a amargo, etc.; y respecto a los juicios, lo que unos aprueban como bueno, otros lo reprueban y detestan como malo.

Por lo que atañe al objeto conocido, parece que tampoco puede conocerse nada con fijeza y certidumbre: porque un mismo objeto, no ya respecto a dos o más sujetos cognoscentes distintos, sino respecto al mismo hombre, le parece de un modo en unas ocasiones y de otro en otras.

Asimismo, parece imposible conocer algo con certeza por lo que concierne a la relación del sujeto con el objeto: porque las mezclas naturales son indispensables para la sensación, pues ninguna cosa simple es sensible, no puede ser sentida: luego ha de haber mezcla y composición en el objeto para que éste llegue a ser percibido sensiblemente por el sujeto. Esta composición o mezcla, indispensable para la sensación, altera la realidad del objeto, del mismo modo que un color sobre otro color modifica la realidad de cualquiera de ellos. Luego por razón del modo de conocer, el sujeto no puede adquirir noticia cierta y fija de ningún objeto.

Frente a la solución que al problema de la posibilidad del conocimiento cierto por parte del hombre dan estas tres escuelas, negando tal posibilidad dos de ellas y afirmándola una sola, Vallés, fijando su propia opinión, sostiene: No podemos tener noticia propia intuitiva y directa de ninguna sustancia: porque para conocer no tiene nuestro entendimiento otro camino que los sentidos, y éstos sólo perciben las cualidades, los accidentes. De los accidentes podemos tener noticia directa, pero no exacta ni cierta: por la inestabilidad de los sentidos, de la naturaleza sensible y del modo de sentir. Hay, sin embargo, asertos y proposiciones *per se notae*, a los cuales prestamos asentimiento por moción de la misma naturaleza. Hay, también, asertos y proposiciones a los cuales damos asentimiento en cuanto que se coligen y derivan de los primeros principios, evidentes *per se*. De las primeras verdades poseemos ciencia natural, y de las segundas, adquirida. De tal clase es la ciencia que logramos de la mayor parte de las tesis matemáticas, que versan sobre objetos inmateriales en sentido precisivo. De todo aquello respecto a lo cual alcanzamos solamente opinión, como son todos los problemas físicos,

nada cierto puede saberse: porque si adquiriésemos algún conocimiento cierto, desaparecería la opinión, con la oscuridad e incertidumbre que le son propias, y habría ciencia y certeza. No sólo no tenemos ciencia y certeza de los asertos concernientes a la Física, sino que no podemos tenerlas: porque el físico, en cuanto tal, no abstrae ni prescinde de la materia. La noticia de las cosas materiales, como algo perteneciente a los sentidos, no puede pasar de ser opinión, no puede llegar a ciencia, que siempre versa sobre lo universal e inteligible. Por consiguiente, el físico, aunque se esfuerce y trabaje, no puede conseguir conocimiento científico de sus tesis. Sin embargo, no ha de hacer lo que los pirronianos: dudar de todo, debe asentir a lo más probable, pues no tienen idéntica fuerza probatoria todos los términos contrarios.

Pero si no podemos tener ciencia de las cosas naturales, ¿por qué nos dió Dios deseo natural de conocerlas? Para que estemos ocupados honestamente en averiguar lo que son las cosas naturales, y no caigamos en faltas y vicios con ocasión de la ociosidad; y para que, por este medio, vaya el hombre al conocimiento de Dios y de los bienes futuros, para llegar a lo cual tienen gran eficacia las cosas de la naturaleza.

Es imposible que siendo natural y proviniendo, consiguientemente, de Dios este deseo de saber, no pueda el hombre saciarle totalmente: luego ese deseo ha de quedar plenamente satisfecho; y, si no puede serlo en esta vida, ha de serlo en la otra.

Lógica.

No trató Vallés con detención y ex profeso ningún punto lógico; pero hay, sin embargo, en la *Sacra Philosophia* alusiones e indicaciones sobre doctrinas lógicas y dialécticas.

En el cap. LXXV dice que términos contrarios son «quae sub eodem genere posita longissime distant» (20). En el capítulo XLI expone la doctrina corriente sobre el modo de existir los universales: *fundamentaliter in re, formaliter in intellectu:* «ut dicimus humanitas est natura, ratio, seu quod quid est hominis. Nemo tamen interrogat, ubi existit, aut quando nisi per accidens, ut est in singulis: quia humanitas nullibi est separata, neque ullo potius tempore est quod est. Esse enim dicuntur talia, non existere» (21).

(20) Página 587. Ed. cit.
(21) Página 309. Ed. cit.

El único punto, y ese no lógico, sino conexo, a lo más, con la Lógica, porque en realidad corresponde a la Gramática General o Filosofía del Lenguaje, que Vallés desenvuelve con detención es el concerniente a la virtud significativa de la palabra. El Profesor de Alcalá trata ampliamente este asunto en el capítulo III de su obra susodicha (22). Según él; las palabras no tienen virtud significativa intrínseca, sino solamente por convenio o consentimiento tácito o explícito de los hombres que las usan; y carecen de eficacia para producir por sí mismas efectos propios y verdaderos en la realidad de las cosas. El hablar o expresar las ideas por medio de la palabra es, sin embargo, algo enteramente natural al hombre (23).

Ontología.

De Ontología tampoco hace Vallés más que ligerísimas indicaciones.

En el capítulo XIV defiende que el concepto trascendentalísimo de ser se predica de Dios y de las criaturas analógicamente. Lo mismo acontece con los otros conceptos trascendentales: unidad, verdad.... y con ciertas propiedades y perfecciones: la sabiduría... Por razón de ninguno de estos conceptos es idéntica la esencia divina y la de alguna de las criaturas. Todos estos conceptos se predican de Dios de modo primario y eminente. Por este motivo, Dios no está propiamente incluído en ninguno de los géneros o categorías del ente.

En cuanto a la bondad de las cosas, Vallés, la hace depender de que los séres agraden, y agraden más o menos, a Dios: porque tratando, en el capítulo XXVII, del pan y del vino como alimentos, y de este último como causa de alegría también, dice que a nosotros nos deleita la vista de las cosas cuanto mejores sean éstas, y que los séres son tanto mejores cuanto que más agradan a Dios: siendo, por lo tanto, lo mismo agradar una cosa a Dios que ser ella óptima.

Respecto a la belleza, Vallés, en el capítulo LXX y al tratar

(22) Páginas 63 a la 81. Ed. cit.

(23) Por cierto que al tratar de este asunto, indica Vallés cómo enseñaba a hablar a los sordos el benedictino español del siglo XVI Fray Pedro Ponce, a quien llama «Petrus Pontius, Monachus Sancti Benedicti, amicus meus», y de quien dice: «qui (res mirabiles) natos surdus docebat loqui, non alia arte, quam docens primum scribere, res ipsas digito indicando, quae characteribus illis significaretur, deinde ad motum linguae qui caracteribus respondent, provocando. Itaque ut audientibus a loquela, ita auribus captis, rectius incipitur ab scriptura» (pág. 71. Ed. cit.).

la Filosofía de Pitágoras, parece que la hace consistir, al menos la hermosura sensible, en la proporción y armonía, pues escribe: «Cum igitur omnis pulchritudo sensibilis in proportione et concinnitate sit partium» (24).

También defiende, en el mismo capítulo LXX, el Protomédico de Don Felipe II: que todas las cosas son bellas y buenas; y que la hermosura y la bondad son atributos trascendentales del sér. Fúndase en que, como Dios es pulquérrimo y buenísimo, e hizo a su imagen y semejanza al mundo y a todos los séres que le constituyen, es necesario que Dios haya hecho a todas las cosas hermosas y buenas en el género propio de cada una de ellas.

Al desenvolver, en el capítulo LXXVI, la doctrina de la duplicidad de todas las cosas, expone las divisiones supremas de los séres: «Ipsum ens, primum quidem duplex est, alterum enim semper ens, alterum non semper ens, rursus ipsum non semper ens, duplex. Nam alterum est per se existens, alterum alicui accidens. Rursus, quod per se existit alterum corporeum, alterum incorporeum» (25).

Admite Vallés, en el capítulo XCI, cinco causas supremas: «Cum sint generatim quinq. causarum genera, efficiens, materia, forma, finis et exemplar» (26).

Con alguna mayor detención, aunque no mucha, trata Vallés del principio de individuación. Rechaza la doctrina: el principio de individuación del sér corpóreo está en la materia señalada con determinada cantidad. Esta doctrina le parece tan inadmisible, que cree que casi no se puede entender, «vix intelligi potest» (27): porque si es evidente, y lo admiten aun los que defienden esta opinión, que la materia por sí sola y separada de la forma no puede ser sujeto de inhesión de accidentes, por sí y separada de la forma la materia no puede sostener la cantidad, que es un accidente: luego separada de la forma, la materia no puede estar sellada y concretada por la cantidad: luego la materia sellada por la cantidad no puede ser el principio de individuación de los séres corpóreos.

El principio de individuación de los séres corpóreos, dice Vallés: «non esse materiam, sed magnitudinem» (28). He aquí cómo discurre para demostrar esta tesis. La esencia de una cosa cualquiera está

(24) Página 526. Ed. cit.
(25) Páginas 594 y 595. Ed. cit.
(26) Página 653. Ed. cit.
(27) Página 525. Ed. cit.
(28) Página 525. Ed. cit.

individualizada por sí misma en cuanto que es una y perfecta: «qua propter una et tota» (29). Según esto, la esencia de una cosa no puede hallarse en la multitud sino en cuanto es divisible, es decir, no puede multiplicarse sino en cuanto que es divisible. La divisibilidad de algo no puede corresponderle, ni por razón de la forma, ni de la materia, sino precisamente por razón de la cantidad: porque la divisibilidad es algo propio y exclusivo de la cantidad. Luego la cantidad es la razón y el motivo de la divisibilidad de las cosas. Luego el principio de individuación de los séres está en la cantidad: «Verisimilius ergo refertur ad quantitatem ratio individui, quam ad materiam» (30).

Cosmología.

El tema cosmológico que el Médico castellano desenvuelve más ampliamente es el del origen del mundo.

Comienza la *Sacra Philosophia* exponiendo, en el capítulo I, las opiniones de los filósofos clásicos sobre el origen del mundo. Platón y Pitágoras pensaron que el mundo había sido hecho únicamente por Dios; mas no de la nada, sino de una materia ruda y eterna. Aristóteles creyó que el mundo era eterno, aunque reconoce que tiene cierta dependencia respecto a la causa primera. Epicuro defendió que el mundo tuvo principio y tendrá fin, hallándose respectivamente uno y otro en la unión o desunión fortuita de los corpúsculos que le componen. Anaxágoras sostuvo que los corpúsculos que forman el mundo se disuelven si su unión es inepta y defectuosa; pero si es apta y en formas perfectas no se disgregan ni disuelven, sino que se mantienen en generación sucesiva y eterna.

Frente a todas estas opiniones presenta Vallés la verdad que, por medio de los profetas, ha revelado Dios a los hombres: el mundo no ha existido siempre, sino que ha sido creado por Dios. La inteligencia humana, esto es, la Filosofía Natural, dentro de lo que permiten las débiles fuerzas que le son propias, halla razones filosóficas que confirman esta verdad revelada y ayudan al entendimiento a creerla.

De todas las opiniones de los filósofos clásicos que quedan indicadas, la más conforme con el dogma revelado, dice Vallés, es la de Platón: sólo difiere de la verdadera doctrina en suponer que es eterna

(29) Página 525. Ed. cit.
(30) Página 525. Ed. cit.

la materia de que fué hecho el mundo en el tiempo; pero en lo demás, la sentencia platónica es cierta, a saber: el mundo fué hecho por Dios, y, consiguientemente, sólo Dios puede deshacerle. Platón dice que este fin y acabamiento del mundo puede ser por resolución o separación de los elementos que le constituyen. Los cristianos admitimos que, como el mundo fué hecho de la nada, puede, también, ser reducido a la nada, aniquilado.

El dogma revelado por Dios en el *Génesis* es este: En el principio, cuando no existían tiempo ni sér corporal alguno, Dios, causa primera, eterna e inmutable, creó, esto es, hizo de la nada, el cielo y la tierra, es decir, todo este mundo corporal y hermoso que vemos. Por lo mismo que el mundo fué creado, Dios, si así le place, puede volverle a la nada.

El mundo tuvo principio, no es eterno. He aquí cómo lo prueba filosóficamente Vallés.

En el mundo corporal cabe distinguir dos géneros de cosas: unas incorruptibles por su propia naturaleza, que siempre permanecen y perseveran, como los astros; y otras corruptibles y en constante sucesión, que, por consiguiente, han de perecer, cual son las plantas, los brutos y el hombre. Ninguno de estos dos géneros de cosas, ni las incorruptibles ni las corruptibles, pueden ser eternos. Luego el mundo no es eterno.

Las cosas corruptibles no pueden ser eternas. En efecto: estas cosas corruptibles constituyen una multitud de séres singulares que se van sucediendo según un orden; pero la multitud no puede ser infinita en acto, sino sólo en potencia: luego la sucesión de las cosas corruptibles no puede ser infinita ni, por consiguiente, eterna. Ningún sér corruptible puede durar más que un tiempo cierto y determinado, y la eternidad implica infinidad en la duración. Además, para que un sér corruptible comenzara a existir en virtud de un número infinito de séres semejantes a él y también corruptibles, era necesario que se diera un número infinito en acto; pero el número infinito en acto es algo contradictorio: luego es imposible que la generación de cosas corruptibles sea eterna. En cambio, no repugna que la multitud de séres corruptibles, siendo temporal, en cuanto que tuvo principio, sea eterna, en cuanto que no tendrá fin: porque en este caso la multitud no será infinita en acto, sino sólo en potencia.

Las cosas incorruptibles, esto es, los cuerpos celestes, tampoco pueden ser eternos: porque no pueden ser infinitos. Aunque, por no ser corruptibles, los cuerpos celestes, los astros, ni nacen ni mueren,

sin embargo, se mueven formando círculos sucesivos. Ahora bien, el conjunto de estos círculos que forma el movimiento de los astros constituye un número: luego si estos círculos fueran infinitos en número, habría un número infinito en acto; pero esto repugna: luego no puede ser infinito el conjunto de círculos formado por el movimiento de los astros. Luego las cosas incorruptibles, los astros, no pueden ser eternos. Podrán serlo en cuanto que nunca tengan fin, si Dios quiere darles esta existencia; pero no pueden ser eternos en cuanto que no hayan tenido principio, porque es contradictorio que carezca de principio lo que se mueve y es mutable.

Como se ve, en todos estos razonamientos se funda Vallés en que el número infinito repugna intrínsecamente, es decir, envuelve contradicción en sus propios términos. He aquí cómo prueba esto el Profesor de Alcalá. Todo número, necesariamente es numerable, par o impar; y, por consiguiente, finito. Además, todo número puede aumentar por la adición de la unidad: luego no es infinito. Por último, todo número es divisible, porque es cantidad: luego no puede ser infinito.

Luego por razón de los séres corruptibles e incorruptibles de que consta el mundo, este no es eterno.

Confirma Vallés su tesis con este otro raciocinio. Todo lo que es hecho es temporal, no es eterno: porque si es hecho, ha pasado del no ser al ser, ya que hacer algo es dar ser a quien no le tiene: luego lo que es hecho, antes de serlo, fué nada, no ser: luego no ha sido siempre: luego no es eterno, sino temporal. Consta por la razón, la revelación y los hechos que el mundo ha sido hecho. Luego el mundo no es eterno, sino temporal.

De que el mundo no es eterno pasa Vallés a demostrar que ha tenido que ser hecho por otro sér, que este es Dios y que el modo de hacer Dios al mundo tiene que ser la creación. He aquí el raciocinio.

Si, pues, según queda demostrado, el mundo ha sido hecho y ha comenzado a existir en el tiempo, ha tenido que principiar a ser por sí mismo, brotando espontáneamente de su propia naturaleza, o por otro sér distinto de él. No ha podido el mundo hacerse a sí propio: porque quien hace a otro está en acto, y quien es hecho no está en acto: luego repugna que alguien se haga a sí mismo, como repugna que sea y no sea a la vez. Luego es preciso que el mundo haya sido hecho por un sér distinto de él. Ahora bien, este sér que ha hecho al mundo, o es un sér no hecho por otro, sino existente

por sí mismo y, consiguientemente, eterno, o es un sér hecho por otro sér. Lo mismo el sér que haya hecho al anterior, en el caso del segundo miembro de la disyuntiva; y así sucesivamente es necesario llegar a un sér primero y eterno que exista por sí y por quien hayan comenzado a ser los demás séres, o se procede a lo infinito en la serie de séres hechos los unos por los otros. Esto último es imposible y contradictorio, según demuestran las razones con que se probó que es imposible una serie infinita de generaciones y un número infinito en acto. Luego es necesario admitir un primer sér que sea también principio de todas las cosas que han sido hechas, siendo él eterno, no hecho por nadie; y, en cuanto eterno, primer sér; y en cuanto primer sér, simple y único. Este sér eterno, primero, simple y único es el que todos los hombres llaman Dios. Dios es, pues, quien, en el principio, hizo el cielo y la tierra, el mundo universo.

Pero Dios hizo al mundo de la nada, sin materia preexistente a su acción. Si suponemos que le hizo de algo, esto de lo que imaginamos que Dios hizo al mundo, o habría sido hecho de otra cosa, o de la nada, es decir, sin materia preexistente; y así sucesivamente hasta llegar a algo hecho sin materia preexistente, esto es, de la nada, algo creado, o hasta lo infinito en la serie de causas materiales, objeto la una de la formación de la otra. Esta serie es imposible y contradictoria, como se ha probado. Luego el primer sér tuvo que hacer al mundo de la nada, sin materia preexistente. Dios creó, pues, al mundo. El mundo ha tenido que ser hecho *simpliciter*, esto es, del no ser.

Es ridículo pensar que antes que existiera el mundo había ciertos corpúsculos, que se movían en un espacio infinito..., cual si el mundo hubiera sido primeramente deforme y después ordenado y perfecto: porque aun es mayor el absurdo de suponer infinito lo desordenado, que suponer infinito lo que tiene orden. En este extremo es de alabar Aristóteles: porque, conociendo que es imposible y absurdo el movimiento eterno, prefirió admitir que era eterno este mundo hermoso que vemos, a suponer que toda esta belleza y perfección del mundo procedía de algo deforme, anterior al universo.

Es absurdo suponer que el mundo ha sido hecho del no ser *simpliciter*, pero que no ha sido hecho de la nada: porque sería necesario admitir que eso de que se supone fué hecho el mundo era una primera materia totalmente informe, pura potencialidad; y esa materia no puede existir, porque ninguna existencia puede darse sin esencia o forma que exista.

Dios hizo al mundo, sigue Vallés, por sí mismo, mandándolo, no sirviéndose de ningún otro sér: porque hizo al mundo de la nada: y esto supone un poder infinito, cual no puede haber más que uno, pues no hay más que un sér propiamente infinito. Es imposible que un agente finito posea una potencia infinita, como se necesita para hacer algo de la nada. Hizo, pues, Dios al mundo por sí propio: mandó que el mundo fuera y el mundo comenzó a existir, porque el poder infinito de Dios comunicó el ser al universo.

Aun distinguiendo en la creación una en sentido propio y estricto, hacer algo de la nada, y otra en sentido lato y menos propio, hacer algo de materia preexistente, pero no dispuesta para ser objeto de la acción, sostiene Vallés que el crear es acto exclusivo de Dios, que sólo Dios puede crear.

Dios hizo buenas todas las cosas: porque, siendo El bueno, quiso que todas las cosas, efectos suyos, fueran también buenas; y porque, como Dios es infinitamente sabio y poderoso, supo y pudo hacer lo que quería. Los primeros principios efectivos de las cosas, del mundo, son tres: poder, saber y bondad, los cuales, en la primera causa, en Dios, no constituyen más que un solo principio.

Al refutar, en el capítulo II, a Filón expone Vallés la doctrina sobre las ideas ejemplares, según las cuales creó Dios las cosas.

Filón pensó que Dios hizo primeramente las ideas, el mundo inteligible; y después, las cosas sensibles, a imitación de las ideas del mundo inteligible.

Según Vallés esto es inadmisible: no son necesarias las ideas ejemplares en sentido realista y como algo existente fuera del entendimiento, para que sea hecho algo. Porque si para hacer una cosa fuera necesaria la existencia real *extra mentem* de una idea, para formar esta idea sería necesaria otra, y así sucesivamente hasta admitir un sér primero y eterno que tiene existencia sin idea ejemplar anterior a él, o hasta lo infinito en la serie de las ideas, ejemplares unas de otras, serie que, según ya hemos visto, repugna. Es, pues, absurdo suponer que Dios creó primero los ejemplares de las cosas y luego éstas, v. g., primero al hombre y luego a Pedro, Juan...: porque es de esencia del hombre el constar de alma y cuerpo, y de cuerpo, no matemático, sino físico, individualizado y concreto. Luego no puede existir el hombre en cuanto universal y sin ser éste o el otro hombre particular. El universal, sólo es una razón común existente en los séres individuales y concretos, razón común que el entendimiento separa de estos últimos séres.

El verdadero ejemplar o idea arquetipa, a semejanza e imitación de la cual fueron hechas todas las cosas, es la noticia que de todas y cada una de ellas tuvo Dios *ab aeterno*. Esta noticia divina de las cosas no fué hecha, existió siempre, es eterna en Dios.

Es necesario admitir en Dios esta idea eterna de las cosas creadas: porque de lo contrario Dios hubiera obrado en la producción del mundo al acaso y sin intención; y esto es absurdo, por dos razones: Primera. Para admitir lo anterior sería necesario suponer que lo que Dios hizo fué distinto de lo que quiso hacer; y esto es inadmisible, porque en tal caso Dios hubiera sido causa accidental del mundo, y ninguna causa accidental puede ser principal y primera; y el mundo, en esta hipótesis, no tendría dependencia respecto a Dios. Segunda. Si no se acepta la hipótesis últimamente examinada y se rechaza la verdad de la existencia de las ideas arquetipas eternas en Dios, habría que suponer que al producir el mundo obró Dios sin intención y sin querer ni proponerse algún fin, que obró por necesidad; y entonces el mundo sería eterno, lo cual es imposible, como antes quedó demostrado.

Es, pues, indudable que *ab aeterno* tuvo Dios en sí mismo noticia de todas las cosas que había de crear; y que las creó en el tiempo tal cual las conoció desde la eternidad. Estas noticias eternas de las cosas creadas son las ideas ejemplares, a cuya imitación fueron producidas las cosas. Fuera de Dios, del entendimiento o verbo divino, no existen ideas o causas ejemplares del mundo.

En el capítulo LII, Vallés llama la atención sobre lo absurdo que es suponer que el mundo se hizo al acaso, por el choque y la unión mutua y fortuita de los corpúsculos o partículas que, según algunos, integran al mundo: «cur cuiuspiam sani hominis menti suasibilius videatur, ante mundum conditum extitisse, nullo faciente, immensam multitudine vilissimae materiae, quam sapientissimam quampiam et optimam causam»? (31).

Al ocuparse de la doctrina de Pitágoras sobre los números, en el capítulo LXX, torna Vallés a decir que Dios hizo al mundo y a todas las cosas con proporción y orden.

En el capítulo LXIX estudia Vallés la materia universal y primera de todas las cosas.

Algunos filósofos pensaron que Dios había hecho el mundo de algo desordenado y eterno, que Platón llamó caos y Anaxágoras,

---

(31) Página 389. Ed. cit.

Empédocles y Epicuro, átomos. Mas ya se vió antes cuánto yerran todos estos: porque, en verdad, nada hay propiamente eterno sino es el sér primero, uno y *per se:* Dios.

Discútese, empero, si Dios creó al mundo de una materia única, no preexistente a la creación, sino concreada a la vez que las diversas formas que recibe; pero con unidad propia, a pesar de recibir diversidad de formas. Discútese, pues, si Dios hizo el mundo de una materia única imperceptible por los sentidos, aunque común a todas las cosas y creada por Dios a la vez que las diversas formas que especifican a los innumerables séres existentes. A pesar de no preexistir esta materia única a la acción productora del mundo, podría decirse que el mundo y los diversos séres que le componen eran hechos de ella, del mismo modo que si Dios creara simultáneamente varias estatuas, una de cedro, otra de abeto, otra de encina..., aunque ni el cedro, ni el abeto, ni la encina... hubieran preexistido a la estatua, se diría, sin inexactitud, que la estatua estaba hecha de cedro, de abeto, de encina...

Aristóteles cree que esa materia primera común a todas las cosas es la potencia pura, falta de toda actualidad. Platón también pensó que la materia primera, *per se* no es ente, sino nada: porque, en cuanto materia primera, está privada de toda forma y actualidad.

Es fácil hablar de una materia primera y única, común a todos los séres; pero es difícil entender y precisar lo que es esa materia. Para comprender la entidad de la materia primera en el sentido explicado, sería necesario que la materia primera existiera careciendo de toda forma antes de ser unida a cualquiera de las formas que puede recibir.

Muchos filósofos antiguos admitieron la materia primera única y común a todas las cosas, pensando que esa materia era el agua, el aire, el fuego, la tierra, o una sustancia media. Algunos creyeron que esa materia única no era susceptible de generación ni de corrupción, sino sólo de acrecentamiento por agregación de cosas semejantes a ella, existentes con anterioridad a la misma.

Pero todas estas opiniones son equivocadas; y, según Vallés, se refutan con un solo argumento. Esa materia, si en verdad ha de ser universal y primera, no puede admitir generación ni corrupción. Es evidente que cualquiera de los elementos tenidos como materia primera son susceptibles de generación y corrupción: porque del aire se hace agua; y de ésta, fuego; y del pan, sangre; y de ésta, carne; y es inadmisible que ninguna cosa simple y primitiva, como debe ser

la materia primera, pueda hacerse de otra. Luego ninguno de los cuatro elementos es materia primera y universal de los cuerpos.

Los primeros principios de las cosas son: la forma, la potencia próxima y la privación. Los dos últimos no preexisten al sujeto de quien se trata, sino que se hallan en él. La materia y la forma de una cosa natural no son algo distinto de la realidad propia de este sér. No hay, por consiguiente, en el orden real y distinto del puramente intelectual una materia primera distinta de la forma de cualquiera de las cosas naturales. ¿Quién, si no el entendimiento, separa la forma del fuego, v. g., de la materia del mismo? Así, pues, la materia primera, de suyo no sólo es no ente *simpliciter*, como decía Aristóteles, o *simpliciter* no ser, como aseguraba Platón, sino que es nada: porque lo que no es ser, es nada.

Ninguna cosa natural puede comenzar a ser de modo natural sino es en virtud de la generación y de la corrupción. De aquí que naturalmente nada se hace si no es de algo. Por consiguiente, para que en la sucesión de las cosas unas se produzcan de otras, es necesario que exista contrariedad en las mismas, es decir, que las unas cedan el ser a las otras.

Respecto al fin y término del mundo dice Vallés, en el capítulo LXV, que el mundo perecerá en cuanto que dejará de ser lo que es ahora, y se transformará en algo más bello y perfecto. Pero, en el capítulo LXXXIX, Vallés afirma también que en realidad ha de perecer toda esta mole del mundo y, en lugar de ella, será creada otra mucho más bella, inepta para toda mudanza, casa de la eternidad.

En el capítulo XLI explica Vallés lo que para él es el lugar: «spatium quod locati corporis dimensionibus occupatur» (32); y declara cómo puede estar en un lugar un sér incorporal sólo por presencia operativa: «quod corpore caret, in loco esse non potet, quia neque extremitate circunscribitur, neque dimensiones habet (33); sed est ubi operatur per praesentiam virtutis» (34).

En el capítulo LXX, al tratar de la doctrina pitagórica, por la que Vallés muestra predilección, se ocupa nuestro Autor de lo que es el número. Para Vallés el número es el resultado de la división de

(32) Página 310. Ed. cit.
(33) Alude a los dos conceptos que señaló antes del lugar: «extremitas inmobilis corporis contientis», y «quod locati corporis dimensionibus occupatur» (pág. 310., ed. cit.).
(34) Página 310. Ed. cit.

la cantidad continua, es la cantidad desunida, separada: «quia numerus fit divisione continui» (35): «numerus... per se est quantitatis deiunctae» (36). El número, dice el Doctor de Covarrubias, es algo universal: está en los cuerpos celestes y terrestres, en las cualidades, en el movimiento, en el tiempo, en las figuras, en las relaciones, en los colores, en las mismas sustancias o esencias de las cosas: porque las esencias de las cosas constan de un número determinado y fijo de elementos componentes; y la forma del sér es por sí unidad, como la materia del mismo sér es de suyo pluralidad; y las sustancias o esencias más perfectas contienen en sí la perfección de las sustancias o esencias inferiores a ellas. Aún más: en el mismo Dios está la unidad y, por consiguiente, el número, no como algo accidental a su sér, porque el primer sér no puede tener accidentes, sino que en Dios hay número en cuanto que en Él hay unidad y, con ella, una fecundidad infinita que hizo de la nada a las criaturas: «Quod si numerus et unitas (unitas enim est principium numeri) igitur in Deo primum quidem unitas erat, deinde et infinita illa foecunditas per quam ex nihilo fecit tam multa» (37).

Fundado en esta trascendencia del número, Pitágoras buscó la solución de todos los problemas naturales en razones aritméticas y geométricas, basadas siempre en los números; y por esto, también, Aristóteles y Platón se fundaron asimismo en los números para exponer muchas de sus doctrinas.

En el último capítulo, el XC, de la *Sacra Philosophia* sintetiza Vallés muchas de estas sus doctrinas cosmológicas, completándolas en algunos extremos. He aquí cómo procede.

Dios es el principio de todas las cosas: por Él fueron hechas todas las que tienen realidad. Dios es, también, fin de todos los séres y del mundo universo.

En efecto: Dios hizo todas las cosas y al mundo entero por un fin, o le hizo al acaso. Esto último es imposible, porque contradeciría la infinita sabiduría divina. Tuvo, pues, Dios que hacer todas las cosas por un fin. Ahora bien, el fin del universo y de cada una de las cosas que le componen, debe ser mejor que todos estos séres, como la salud, que es el fin de la medicina, es mejor que ésta. Luego el fin del mundo y de todas las criaturas ha de ser mejor que ellos; y, como todos los séres creados, el mundo y los séres que le componen, han

---

(35 y 36) Página 530. Ed. cit.
(37) Página 536. Ed. cit.

sido hechos, el fin de estos séres, para ser mejor que ellos, no ha debido ser hecho. Pero ningún sér distinto de Dios ha dejado de ser hecho. Luego Dios es el fin de todos los séres que han sido hechos, del mundo entero.

Dios hizo al mundo para comunicar el bien, la bondad, como benefactor infinito que es. Dios es, por consiguiente, el último fin de todas las cosas. El fin del mundo y de todas las criaturas es la gloria de Dios. Cierto es que cada uno de los séres criados tiene un fin próximo y peculiar suyo; pero estos fines particulares se ordenan siempre al último fin de todas las cosas: Dios y su gloria.

De las cinco causas últimas que se distinguen en las cosas, el mundo no tiene causa material, de la cual haya sido hecho: porque no fué hecho de algo, sino creado *ex nihilo.* Sin embargo, ahora después de haber sido creado de la nada, cada uno de los séres corpóreos tiene una causa material, de la cual son hechos todos y cada uno de ellos.

Causa eficiente, final y ejemplar del mundo, lo es Dios.

En cuanto a la causa formal, el mundo no tiene por causa formal a Dios, como algunos pensaron; ni tiene alma, ni es animal, como creyó Platón. La causa formal del mundo no es un accidente del mismo, sino algo sustancial a él; y consiste en ese ser y unidad propios del universo, ser y unidad que si, por hipótesis, faltaran del mundo harían desaparecer a éste en cuanto todo ordenado y uno. De esta unidad formal que el mundo posee fluyen todos sus movimientos y descansos, todas sus acciones y pasiones.

En cuanto a sus respectivas causas eficiente y final, discrepan el mundo universo y los séres singulares que le forman: porque la causa eficiente inmediata y final del mundo universo es sólo Dios, mientras que los séres particulares y corpóreos que constituyen el mundo tienen cada uno de ellos sus respectivas causas eficientes y finales próximas e inmediatas, distintas de Dios. Por razón de la causa formal no hay discrepancia entre el mundo universo y los séres particulares que le constituyen: porque todos ellos tienen sus respectivas formas, sus causas formales, a saber: su razón, su esencia, «ipsum rei esse» (38).

Respecto a la causa ejemplar, el mundo universo y cada uno de los séres que le integran, v. g., el hombre, el caballo, etc., siempre tienen la misma causa: porque el ejemplar y arquetipo de todos ellos está en Dios.

---

(38) Página 655. Ed. cit.

Psicología.

También expone Vallés en su libro muchas doctrinas psicológicas. Las presentaré agrupadas según se refieran al alma humana: su unidad, naturaleza, origen, sède...; al conocimiento en general, o al sensible o al intelectual en particular; a las facultades apetitivas, y singularmente a la voluntad libre; al alma de los brutos; y a la diferencia característica que separa al hombre de éstos.

En el capítulo IV está la base y lo más importante de la doctrina de Vallés sobre el alma humana. El alma humana, dice, es una sustancia incorpórea y separable de la materia, espiritual, por lo tanto; y, consiguientemente, inmortal.

El alma por virtud de la cual siente el cuerpo es la misma que da forma a éste; pero tal alma o forma sensitiva no es idéntica al alma vegetal, que cabe distinguir en nosotros. La fe católica no nos obliga a afirmar que el alma por la cual sentimos, nos movemos y entendemos es en nosotros el principio vegetativo, la forma y acto primero de las partes homogéneas de nuestro organismo, como son los huesos, la carne y los nervios. Muchos aseguran que el principio anímico de las vidas intelectiva, sensitiva y vegetativa, que se distinguen en el hombre, es uno solo, porque piensan que es imposible, un verdadero absurdo, la existencia de varias formas en el mismo sér. «Ego vero, escribe Vallés, sequutus quod et rationi magis consonum, et divinis etiam oraculis, ut ego existimo, congruentius est, affirmo esse in nobis ante animam formas mere corporales homogeneorum, quibus ossa, carnes et nervi differunt, non minus profecto (nisi me meis sensibus credere nolunt) quam aurum argentum et plumbum: his bene temperatis accedere actum quendam perfectionem, corporalem eum quoque, et velut naturam quandam meliorem (ita n. placet vocare, potius quam animam) qua nutriuntur: omnesque hos actus educi ex potentia materiae: his postremo accedere extrinsecus animam, quae nobis vim sentiendi et intelligendi praestet» (39).

Para fundamentar y demostrar de algún modo esta doctrina, Vallés trata de apoyarse en primer término en argumentos de la Sagrada Escritura, aplicando a su teoría la visión de Ezequiel sobre la resurrección de los huesos; y después discurre así: Esta sentencia está de acuerdo con la Fe; y ¿no ha de estarlo también con la razón

(39) Páginas 83 y 84. Ed. cit.

y la Filosofía? Acto de una cosa es su propia esencia, lo que ella es: luego el alma no puede ser acto propio del cuerpo en cuanto cuerpo, sino en cuanto sensitivo e inteligente (40): porque no es el alma quien da al cuerpo el sér de cuerpo, ni a los huesos el sér de huesos, ni a la nutrición el ser nutrición, sino que todo esto lo posee el cuerpo por virtud de las formas corporales, e independientemente del sentido y de la intelección. El mismo Aristóteles no definió al alma acto del cuerpo *simpliciter*, sino acto del cuerpo que tiene vida, esto es, indicó que es cierto que el alma es acto del cuerpo, no porque éste sea cuerpo, sino porque ejerce actos vitales.

En el mismo capítulo IV demuestra Vallés la inmortalidad del alma humana; y, como medio para llegar a esta demostración, prueba también, la inmaterialidad de la misma alma. He aquí como procede.

Si el alma es sustancia separable del cuerpo es inmaterial y necesariamente es inmortal: porque, de modo natural, el nacimiento y la muerte no pueden darse más que en las cosas corpóreas. Los séres incorpóreos, como no tienen composición física, no se pueden disolver, ni, por consiguiente, pueden morir; solamente pueden dejar de existir porque Dios los aniquile: mas Dios, sér infinitamente bueno, nunca aniquila, porque quiere que perseveren en el ser las cosas a quienes Él se le dió directamente, sin intervención de otros séres intermedios. Por tanto, para demostrar la inmortalidad del alma, Vallés prueba primeramente la inmaterialidad de la misma, discurriendo así:

Si el hombre ejercita alguna acción que no requiera el uso de órgano corpóreo, el alma humana evidentemente es inmaterial y separable del cuerpo: porque ese hecho es prueba de que tales acciones las realiza el alma por sí sola; y si el alma obra por sí y con independencia del cuerpo, es indudable que podrá existir y vivir separada de éste, sin el cuerpo.

No vale decir que, aunque el alma no use del cuerpo para realizar algunas acciones, no se sigue por esto que pueda vivir sin el cuerpo y separada de él, como yo, dice Vallés, aunque no use del cerebro para pulsar las arterias, no puedo hacer esto sin el cerebro y sin la cabeza; y que, por consiguiente, el cuerpo es necesario para todas las operaciones del alma, aunque respecto a algunas lo sea únicamente de modo accidental. La razón de que tal argumento carezca de fuerza es esta, dice Vallés. En las acciones corporales son necesarios los órga-

---

(40) Aunque disuena llamar inteligente al cuerpo, esta es la frase que usa Vallés: «Animam non esse actum corporis qua corpus, sed qua sensitivum et intelligens» (pág. 85, ed. cit.).

nos: unos de modo inmediato, primario y *per se*, a saber, los órganos que directamente realizan la acción; y otros de modo mediato, secundario y accidental, los que, sin ejercer directamente la acción, van, sin embargo, inseparablemente unidos a los órganos que directamente realizan la acción. Esto acontece en el ejemplo propuesto: la acción de pulsar la ejecutan directamente y *per se* los dedos; pero indirectamente y *per accidens*, como órgano inseparablemente unido a los dedos que pulsan, el cerebro. Nada de esto puede acontecer respecto al alma: porque si ella no necesita de modo inmediato, primario y *per se* del cuerpo y de los órganos corporales para algunas de sus operaciones, mucho menos necesitará del organismo de modo mediato, secundario y accidental.

Es, pues, evidente que si el alma ejercita acciones por sí sola y sin el cuerpo, posee un principio de acción naturalmente distinto e independiente del cuerpo; y, como todo principio de acción procede del sér, si el alma tiene acciones propias independientes del cuerpo, es evidente que tiene, también, un sér, una entidad propia, independientemente del cuerpo: luego podrá conservar este sér separada del cuerpo: luego será inmaterial y, por lo tanto, inmortal.

Es certísimo, sigue diciendo Vallés, que en el hombre existen acciones que no proceden de órgano corporal aguno, a saber, las del entendimiento y la voluntad. He aquí como lo prueba.

El hombre conoce y apetece lo contrario de lo que dictan los sentidos internos y externos, v. g., que las estrellas son mayores que la tierra; y, a veces, quiere ser macerado y castigado con penitencias y ayunos, contra las inclinaciones naturales del cuerpo y los sentidos: luego el entendimiento y la voluntad del hombre, que conocen y quieren estos objetos, no son sentidos corporales.

El hombre considera y disputa acerca de objetos totalmente separados de la materia, precisivamente inmateriales, como el concepto de hombre en abstracto: luego la facultad que así obra no usa de órgano corporal, porque cuando la facultad conoce mediante órgano corporal no percibe otra cosa que la pasión de este órgano, y la pasión de un órgano corporal no puede darse sin condiciones corporales, por ese medio la facultad no percibe otra cosa que accidentes corporales: luego la facultad que conoce sin accidentes corporales es incorporal, inmaterial.

Más aún: la misma duda sobre la inmaterialidad e inmortalidad del alma humana, prueba que hay en nosotros un principio de acción inmaterial e inmortal.

Es, pues, inmaterial e inmortal el alma humana.

Demostrada la inmaterialidad e inmortalidad del alma humana pasa Vallés a probar la unidad del principio racional, sensitivo y motriz del hombre. Si el alma racional humana fuera en el hombre distinta del principio de la sensación y del movimiento, en el hombre habría dos supuestos distintos: uno formado por el cuerpo y el alma sensitiva, y otro correspondiente al alma intelectual que existe *per se*. En esta hipótesis, como las acciones corresponden a sus respectivos supuestos, siendo estos distintos, las acciones no pertenecerían al mismo sér; pero esto es absurdo: luego la misma alma por la cual sentimos y nos movemos es principio por virtud del cual entendemos: sustancia incorpórea, separable de la materia, inmortal y eterna.

La naturaleza del alma humana es verdaderamente admirable: porque, aunque intrínsecamente es independiente del cuerpo, sin embargo, puede unirse a él y actuarle como forma sustancial, y sentir y moverse usando de los órganos corporales; de tal modo que, separada del cuerpo, si bien puede subsistir y vivir, le falta, no obstante, algo propio y natural, el ejercicio de los actos orgánicos y sensitivos.

En cuanto al comienzo de la existencia del alma, Vallés propone la cuestión de si el alma es más antigua que el cuerpo, como pensó Platón, porque fuera creada primero y después infundida en el cuerpo, o si fué creada en el cuerpo, de modo que no existió antes de hallarse unida a éste. Filosóficamente piensa Vallés que no puede demostrarse la verdad de ninguna de estas dos soluciones indicadas al proponer la cuestión. «Nullam esse arbitror naturalem rationem et viam, qua alterutrum monstrari possit» (41). Y la razón en que se apoya para pensar así es que después de la muerte no hay recuerdo, y el alma no puede saber, por consiguiente, si ella existió anteriormente. Pero de ambas soluciones, Vallés cree más improbable la que defiende la preexistencia del alma respecto al cuerpo, y esto aun fallando la cuestión con criterio estrictamente filosófico. Consiguientemente, juzga mucho más probable que el alma no haya preexistido al cuerpo, sino que haya sido creada por Dios en el cuerpo.

En efecto: el alma, en cuanto tal, es forma del cuerpo; y la forma, en cuanto forma, no está en acto sino en la materia, esto es, unida a la materia: luego la forma de suyo no existe antes que la materia, sino que se produce en la misma materia. Además, según el orden natural de las cosas, la potencia es anterior al acto, porque es medio

(41) Página 92. Ed. cit.

y camino para él; pero la materia es potencia y la forma, acto: luego, según el orden natural, de suyo la materia es anterior y más antigua que la forma. La revelación nos enseña claramente que el alma humana no preexiste al cuerpo, sino que es creada en el cuerpo.

En el capítulo V rechaza Vallés el error de Filón: el alma es la sangre; y sostiene las proposiciones siguientes: La sangre no es el alma de la carne: porque lo que es corporal, como la sangre, no puede ser forma del cuerpo; y porque si la sangre fuera forma de la carne sería imposible separarla de ésta, contra lo que diariamente estamos viendo. Propiamente, la sangre ni siquiera es parte del sér animado, sino solamente alimento del organismo corpóreo: porque ninguna parte propiamente tal nutre y alimenta a las otras; y nadie se juzga mutilado por verter la sangre. La nutrición, función a la que contribuye la sangre y da a ésta su sér característico, no es peculiar de los animales, sino propia de todos los séres vivientes. Sin embargo, aunque el alma no sea la sangre, ni esté en ella como en sujeto propio y especial, cual lo está en el cerebro y en el corazón, el alma está en la sangre y usa de este líquido como de instrumento propio, no por información o presencia, sino por potencia u operación; y así manifiesta por medio de la sangre actos exclusivamente anímicos, como el pudor, la vergüenza, etc. En resumen: aunque el alma no sea la sangre ésta es necesaria aun para el alma, porque sin ella no podría el alma realizar ciertas acciones.

En el capítulo XI, al tratar del influjo de la imaginación en los actos puramente animales, fija Vallés en el cerebro la sede del alma humana en cuanto principio de la vida sensitiva; y defiende que como forma y acto del cuerpo, el alma es inseparable de éste, y nada puede hacer ni padecer sin servirse del cuerpo como de instrumento, sosteniendo que las acciones o pasiones del alma sola y en cuanto separable del cuerpo, no corresponden al alma como forma y acto del cuerpo.

Al final del capítulo LXV, tratando de la muerte y de sus causas, recapitula Vallés su doctrina sobre la naturaleza y origen del alma humana; y por ser ésta la síntesis de la Psicología racional del Protomédico de Don Felipe II, voy a transcribirla literalmente! «Si igitur in homine est (ut quivis nisi stupidissimus, in se esse agnoscit) facultas cogitandi de rebus incorporeis, et incorruptibilibus, constat esse etiam substantiae partem aliquam incorpoream, et incorruptibilem. Mirum vero, esse multos qui se doctrinae nomine iactant, qui acerrime disputantes de divinis, de incorporeis, de uno, ente et bono, putant nihil in seipsis esse tale, quasi vero si omnes homines essent nati sine oculis,

posset inter ipsos oriri ulla dubitatio de coloribus. Itaque quando quidem humana mens substantiarum incorporearum habet sensum aliquem, incorporea est, et aliquid habet aliud quam ut sit corporis actus. Unde etiam fit, ut ex nulla materia facta sit, et a solo Deo per sese. Nam vim ex nihilo faciendi penes solum Deum esse posse..., vel ob hoc aeterna esse cognoscitur, ac velut angelus Dei. Quoniam vero non est angelis par, sed paulominus perfecta, nescio quam habet analogiam, cum corporeis, ob quam separabilis cum sit, potest esse etiam actus corporis, et organorum sensus, ratio, forma, essentia, et entelechia, quod corporei, et incorporei arctissimum vinculum, hominis naturam facit adeo mirabilem» (42).

Sobre el conocimiento en general en cuanto acto genérico y común, tanto al conocimiento sensible como al inmaterial, la única noción que da Vallés está en el capítulo XI; y es esta: el conocimiento siempre importa el asemejarse el sujeto cognoscente al objeto conocido, de un modo no propiamente material: «Igitur ipsum animal quod agnoscit, fit quodammodo, secundum partes etiam corporales, simile ei quod agnoscitur: non quidem secundum partes corporales, qua corporales, materialesque sunt, sed qua sunt formaliter (ut dicunt) instrumenta sensum... Itaque animal actu cognoscens, secundum organa corporalia, fit spiritualiter simile rei quae agnoscitur» (43).

Respecto a la sensación defiende Vallés dos tesis: Primera. La sensación no se da sin alteración de los sentidos (44), de modo que: «Sentire, atque utcumque cognoscere, iuxta eam philosophorum sententiam, quae maxime probatur, quoddam pati est. Id vero pati, nihil est aliud, quam animam ipsam quodammodo fieri illud ipsum, quod agnoscitur» (45). Segunda. La sensación está de tal modo relacionada con el movimiento local, que no puede sentir quien, asimismo, no tiene facultad de moverse localmente, aunque puede sentir quien no se mueva de hecho, si bien tenga potencia natural para moverse. Es decir, todo el que tiene facultad para moverse localmente asímismo siente, aunque no todo el que sienta haya de moverse actualmente de lugar.

En el animal distingue Aristóteles cuatro especies de movimientos: vegetativos, sensitivos, locales e intelectivos. Pues bien, así como el movimiento intelectual no puede separarse del movimiento

(42) Páginas 488 y 489. Ed. cit.
(43) Página 128. Ed. cit.
(44) Capítulo XVI, pág. 146. Ed. cit.
(45) Capítulo XI, pág. 128. Ed. cit.

local, porque todo sér que tiene movimiento intelectual posee, también, facultad para moverse localmente, aunque haya séres que se muevan localmente y no tienen movimiento intelectual, como los brutos, del mismo modo, la facultad de moverse localmente a sí propio es inseparable del movimiento sensible, de suerte que quien posea la primera posee también el segundo, aunque puede haber, y hay, séres que de hecho tienen movimiento sensible y en acto no se mueven localmente.

El por qué de esta conexión entre la sensación y el movimiento local está en que el sentido, la sensación, es la causa del mismo movimiento, pues lo que hace que el animal se mueva a sí propio es el apetito, el cual nace, a su vez, de los sentidos. Al contrario, el movimiento no es, en modo alguno, causa de la sensación. De aquí que rectamente pueda concluirse: alguien se mueve a sí mismo con movimiento local, luego siente; pero no se puede concluir rectamente: alguien siente, luego de hecho se mueve localmente (46).

En el capítulo XXVIII expone brevemente Vallés su doctrina sobre el conocimiento intelectual, del todo conforme con la de Aristóteles. El entendimiento humano no puede entender de otro modo que volviéndose y mirando los fantasmas sensibles; y, por esto, nada puede estar en el entendimiento que primeramente no haya estado en los sentidos. Sin embargo, la intelección es acto propio del alma racional, que ésta puede realizar sin órganos corporales, aunque el entender por sí sola y sin el concurso de los órganos sensibles y de los fantasmas, no sea propio del alma mientras se halla unida al cuerpo. Entender es pensar sobre objetos universales y separados de la materia. Esta separación se hace por la virtud del entendimiento agente; y, como éste obra sobre los fantasmas, de lo que de algún modo no corresponde y procede de éstos, no puede haber intelección, ni tampoco recuerdo, porque no hubo acto de la imaginación que versara sobre esos objetos; y no hubo acto imaginativo porque sobre tales objetos no ha existido ninguna sensación.

En el capítulo XLIV, Vallés trata sumariamente de las facultades apetitivas y de la libertad en el hombre, exponiendo esta doctrina. En el hombre hay dos apetitos: uno que de modo natural le lleva al bien, y otro que de modo natural asimismo le lleva al mal. La prueba de que existen en el hombre estos dos apetitos está en que observamos en nosotros ambas tendencias contrarias: luego existen en nos-

(46) Esta doctrina sobre la relación entre la sensación y el movimiento local la expone Vallés en el cap. LXXIX de su *Sacra Philosophia*.

otros dos facultades de las que respectivamente proceden aquellas tendencias. Existiendo en el hombre estas dos potencias contrarias, una de ellas debe dominar como más importante: porque, de lo contrario, el hombre no sería sér uno, sino dúplice. Luego una de estas dos facultades apetitivas ha de ser de tal índole que tenga potestad para ceder o resistir los impulsos de la otra facultad contraria: porque, de otro modo, el hombre no sería ni bueno ni malo, ni sería susceptible de alabanza ni de reprensión y castigo. Una de esas dos facultades apetitivas ha de ser, por consiguiente, libre: que no lo son ambas, sino que una es libre y señora y otra, necesaria y sierva.

La voluntad libre, como más excelente, ha de ser señora de la potencia apetitiva no libre; y esta última debe ser sierva de aquélla. La libertad es algo que hace diferir al hombre de los brutos. Platón llama mente a esa parte del hombre que goza de libertad; y a la parte corpórea, a la que no es libre, no la denomina hombre, sino pertenencia del hombre. Nosotros llamamos mente a la parte más excelsa del hombre, aquélla por la que éste se diferencia de los brutos y es capaz de vicios y de virtudes.

Sobre el alma de los brutos expone Vallés, en los capítulos XI, XXII, XLIV y LV, una doctrina curiosísima. Para darla a conocer con la mayor fidelidad posible voy a seguir paso a paso al Catedrático complutense.

En el capítulo XI inicia ya la doctrina. El alma humana, dice, aunque de suyo tiene facultades que pueden obrar independientemente del organismo, y, por lo mismo, es separable de éste, en el estado de unión sustancial con el cuerpo, no puede obrar sin el cuerpo: porque, como forma de éste, nada puede hacer ni padecer sin él, esto es, sin estar unida al cuerpo, lo mismo que la forma sustancial o alma del caballo o del buey. Sin embargo, se dice que el alma del caballo *piensa*, imagina y, en general, siente, como si todas estas operaciones procedieran del alma y no del organismo del animal, cuando propiamente es todo el animal, en cuanto compuesto de alma y organismo, el que piensa, siente y se mueve a sí propio: «proprie tamen dicitur equum cogitare, imaginari, atque sentire et movere sese» (47). Tenemos aquí consignado bien claramente que, para Vallés, el caballo..., los animales, no sólo sienten e imaginan, sino también piensan.

En el capítulo XXII, tratando de los diversos sentidos de las

(47) Página 128. Ed. cit.

palabras: carne y espíritu, dice Vallés que algunos filósofos, defensores de la poligenesia, aseguraban que todos los animales tienen alma espiritual. Pero se equivocan, añade, porque solamente el hombre posee alma que sea acto del cuerpo y, a la vez, sea separable de éste. Las almas de los animales distintos del hombre no son otra cosa que «actus corporum sanguine viventium» (48).

En el capítulo XLIV, después de hablar de las facultades apetitivas del hombre y de la libertad, exponiendo la doctrina que antes vimos, afirma Vallés que los brutos no tienen libertad alguna, sino que siguen siempre lo que les ofrecen los sentidos, poseyendo las bestias, no sólo sentidos externos, sino, también, internos, especialmente memoria de las sensaciones pasadas y esperanza de las futuras, siendo así movidos una vez que perciben los objetos a que corresponden dichas sensaciones. Así, si la memoria recuerda a los brutos algo desagradable unido a la presencia de un objeto, huyen de él; y si les recuerda algo grato como unido a ese objeto, le buscan y siguen. Si algunos médicos llaman voluntarios a estos movimientos naturales de los brutos, no es porque los reputen verdaderamente libres, sino porque proceden del apetito y del sentido, intrínsecos ambos al animal. A continuación, después de exponer la diferencia característica entre el hombre y las bestias, según veremos más adelante, escribe Vallés: «bruta omnia, rationabilia etiam quodam modo, et circa quaedam sunt, et intelligentiam quandam habent» (49).

Donde con toda claridad expone Vallés su doctrina sobre el alma de los brutos es en el capítulo LV. He aquí cómo procede. Lo más admirable de los animales, y lo que les distingue de los demás séres del universo, es el conocimiento, aunque en orden a éste hay grandísima diversidad entre las bestias, pues unas son estúpidas y otras sagaces. Dudan los filósofos si los animales tienen inteligencia: unos, la mayor parte, lo niega; pero otros aseguran que los brutos, además del sentido, poseen cierta inteligencia. Después de examinar con extensión los pareceres ajenos afirma Vallés por cuenta propia: «Certe rationem aliquam esse brutis negare non possimus citra proterviam» (50): porque si se niega a los brutos la inteligencia hay que negarles, también, el sentido; y que poseen éste es evidente. Como se ve, toda la fuerza del razonamiento de Vallés está en hacer inseparables la inteligencia y el sentido. ¿Cómo prueba esta inseparabilidad?

---

(48) Página 192. Ed. cit.
(49) Página 325. Ed. cit.
(50) Página 414. Ed. cit.

Para intentarlo no se mete el Físico del Rey Prudente en honduras filosóficas, sino que, como médico, se apoya en los hechos y en la experiencia; y establece este paralelismo. Hay causas objetivas de dolor que impresionan un órgano humano y, sin embargo, no se siente el dolor, porque la mente, el alma racional, está enferma y no funciona ni atiende. Hay, asimismo, actos intelectuales que se ejecutan con tanta intensidad de atención que el alma racional no se da cuenta de los objetos que llegan a los sentidos, no atiende a las sensaciones, y así ni ve ni oye. Los hechos cree Vallés que comprueban igualmente que los brutos tienen inteligencia, porque demuestran que las bestias dan pruebas de inteligencia. Del mismo modo que se reconoce a los animales el sentido porque si, por ejemplo, se dan voces a las cabras éstas huyen, así al ver que las liebres, al atemorizarse ante la inminencia de un peligro, transportan a sus hijuelos, y que el perro usa de habilidad y de insidias para coger su presa o el alimento que le es grato, es preciso reconocer que en los brutos hay alguna prudencia, cierta inteligencia.

Esta razón que poseen los brutos es, dice Vallés, muy diversa de la del hombre; y entre ellas no media diferencia de mayor o menor perfección, sino que de naturaleza específica. En efecto: la razón humana raciocina *simpliciter* y sobre cualquier objeto; los brutos, en cambio, sólo raciocinan sobre los objetos a que son llevados por el instinto natural: luego el hombre es racional *simpliciter*, acerca de todo, y los brutos solamente sobre algunos objetos. El hombre, no sólo piensa, sino que delibera y consulta acerca de lo que ha de hacer u omitir; y, por esto, unas veces obra de un modo y otras de otro; mas los brutos nunca deliberan ni consultan y siempre proceden de modo idéntico. El hombre raciocina sobre objetos incorpóreos y eternos; y los brutos, solamente sobre lo sensible y caduco. Hay, pues, diferencia esencial entre la razón del hombre y la de los brutos.

Por todo esto, los brutos no son capaces de sabiduría, ni de virtudes en sentido propio y estricto; pero el hombre es capaz de sabiduría, de deliberación y de consulta, libre y, por lo tanto, susceptible de vicios y de virtudes; y posee alma inmaterial e inmortal. Nada de esto es propio de las bestias.

Habiendo atribuído Vallés alguna razón o inteligencia a los animales, era natural que el Protomédico de S. M. dijera que la diferencia distintiva entre el hombre y las bestias no podía ser la racionalidad. Para el Profesor de Alcalá la diferencia propia y distintiva del hombre respecto a las bestias es el ser aquel capaz de sabiduría y, consiguien-

temente, de virtud. Por esto, la verdadera definición del hombre no es: animal racional, sino: animal capaz de ciencia: «bruta omnia, rationabilia etiam quodammodo, et circa quaedam sunt, et intelligentiam quandam habent, sapientiae vero nulatenus sunt capacia: itaque hominem esse animal sapientiae capax, multo cum minori ambiguitate dicitur, quam animal rationale. Quare propriam hominis naturam, definitio haec continet» (51).

Teodicea.

Ya vimos cómo, al tratar del origen del mundo, demostraba Vallés la existencia de Dios discurriendo así: El mundo ha sido hecho y ha principiado a ser en el tiempo: luego ha tenido que hacerse a sí mismo o que ser hecho por otro sér distinto de él: pero lo primero repugna, es imposible: luego el mundo ha tenido que ser hecho por un sér distinto de él; y, como es imposible la serie infinita de causas, es necesario admitir una causa primera, productora de todas las cosas, sin que ella haya sido hecha por nadie, sino existente siempre por sí misma; esta causa primera es la que todos llaman Dios: luego existe Dios.

Pero donde el Catedrático de Alcalá trata ex profeso de la existencia de Dios es en el capítulo LVIII. He aquí su doctrina.

Hubo filósofos, dice, que negaron la existencia de Dios. Plutarco, en el capítulo VII del tratado *De placitis philosophorum*, expone las opiniones de estos ateos. Cayeron en el ateísmo Diágoras Milesio, Teodoro Cirenense, Evencro Teagetes, Eurípides y Plinio. Los epicúreos nada afirman seriamente sobre la existencia de Dios. Los escépticos dudaron de esta verdad. Según Plutarco todos los argumentos de los ateos pueden reducirse a estos tres:

Primero, de Plinio, principalmente. Si hay Dios nada será imposible para Él. No hay un Dios que lo pueda todo: porque no puede darse la muerte a sí mismo, ni puede dar la eternidad a los mortales, ni hacer que viva quien dejó de existir, ni que diez más diez no sean veinte, etc. Luego no hay un Dios propiamente tal. Lo que llamamos Dios es la naturaleza. No hay un Dios que obre con conocimiento y voluntad.

Segundo. Si existe Dios tiene que ser totalmente bienaventurado; pero si Dios tiene cuidado de las cosas humanas ha de tener

(51) Capítulo XLIV, pág. 325. Ed. cit.

grandes contrariedades y molestias, no puede ser bienaventurado: luego no existe Dios.

Tercero, del filósofo denominado Sexto. Si hay un Dios próvido, tendrá providencia de todos los séres o solamente de algunos. Si tiene providencia de todos los séres, no habrá en el mundo vicio ni mal alguno; pero el mundo está lleno de males morales y de vicios: luego no hay un Dios que tenga providencia de todos los séres. Si Dios tiene providencia de algunos séres únicamente y no de todos, será: A) Porque, aunque quiere proveer de todos, no puede hacerlo; y entonces no es omnipotente. B) Porque, pudiendo proveer a todos los séres, no quiere hacerlo; y entonces no es bueno, no es Dios. C) Porque, ni quiere, ni puede proveer a todos los séres; y entonces no es, ni omnipotente, ni bueno, no es Dios. Luego siempre tendremos que no existe Dios.

A todos estos argumentos contesta primeramente Vallés en general, fundándose en el principio metafísico evidente: «nihil operari posse ultra gradum suae perfectionis» (52). De donde colige que la causa ha de poseer las perfecciones de su efecto. Luego, como dijo David en el salmo XCIII: «Qui plantavit aurem non audiet, aut qui finxit oculum non considerat?, quasi dicat, quando quidem non omnia quae sunt, sunt entia per se, sed alia ex aliis, et ab aliis fiunt, et in iis quae fiunt, sunt quaedam sensus expretia, quaedam sensu praedita, necesse est eam causam a qua quae sensu participant sunt effecta, sentientem etiam esse, alioqui dedisset virtutem qua careret effecissetque aliquid se praestantius, quod rerum naturae repugnat» (53). Dios no ve y oye como nosotros, sino de un modo mucho más excelente, sin pasión alguna, conociendo en una noticia simplicísima todo lo que fué, es y será.

Después de esta respuesta general contesta Vallés uno a uno a los tres argumentos de los ateos que antes expuso. He aquí esas respuestas:

Al primer argumento. Es cierto que existe un Dios omnipotente, según Él mismo lo prueba y confirma con innumerables milagros y prodigios. Los hechos que el argumento presenta como negaciones de la omnipotencia divina no lo son: porque esas cosas no pueden ser hechas, y no porque a Dios le falte poder para ello, sino porque son contradictorias. El no poder hacer Dios lo que envuelve contradic-

---

(52) Página 439. Ed. cit.
(53) Página 439. Ed. cit., aunque por errata dice 436.

ción y repugnancia, no arguye disminución y falta de poder en Dios.

Al segundo argumento contesta. Dios es totalmente bienaventurado; y, a la vez, cuida de todos los séres y de todos los hombres, sin que esto le origine miseria ni mal alguno: porque la miseria no se sigue de la providencia, sino de la fatiga; y Dios no puede fatigarse, pues tiene presentes todas las cosas sin que esto le cause trabajo alguno, y nada se le borra ni olvida. El es simplicísimo e incapaz de cualquiera alteración.

Al tercer argumento. Dios tiene providencia de todos los séres y especialmente del hombre y de todas las cosas humanas. Esta providencia no impide que en esta vida tengan prosperidad los malos y dolor y tribulación los buenos: porque en la vida futura habrá justicia completa y compensación adecuada, dándose a cada uno su condigno merecido.

En el capítulo XIV, siguiendo la doctrina del capítulo V del conocidísimo tratado *De divinis nominibus*, expone Vallés la doctrina concerniente al nombre y a la esencia de Dios. A Dios no le podemos definir ni nombrar según su propia esencia o sustancia, porque ninguno de los que vivimos en este mundo puede conocer la esencia divina. A Dios se le denomina y define por los bienes que distribuye y comunica a las criaturas, los cuales bienes no están en las criaturas de modo perfecto y *simpliciter;* pero en Dios, sí, se hallan en Él de modo perfecto, *simpliciter* y eminencial. Dios comunica unos bienes y dones a unas criaturas, y otros a otras; pero ser se le da a todas. Es, pues, justo y fundado nombrar a Dios según ese bien que comunica a todas las criaturas. Por esto se le llama y se le define: el que es. Dáse, también, a Dios este nombre, y se le define de este modo, porque Él es siempre, es eterno, a diferencia de los séres distintos de Él, que en un tiempo no fueron y en otro son. Dios sólo es siempre y *simpliciter* el ser, el que es. Uniendo ambos motivos, se dice de Dios que es el que es: porque da el ser a todas las cosas y es el único a quien le corresponde el ser, el existir siempre. Esta verdad es tan clara que parece que la alcanzaron los mejores filósofos gentiles: Aristóteles, en el capítulo IV del libro III de la *Física;* y Platón, en el diálogo *De natura.*

En el capítulo LV vuelve Vallés a repetir esta verdad: Dios tiene todo lo bueno que hay en las criaturas, apoyándose en el siguiente raciocinio: A nosotros, lo mismo que a todos los séres creados, nos hizo Dios: porque, como no fuímos siempre, *ab aeterno*, no nos pudi-

mos dar el ser a nosotros mismos: diónosle Él, que le tiene por Sí: luego a Dios hay que atribuírle el ser y cuanto bueno tienen las criaturas todas.

En el capítulo LXIV demuestra Vallés la infinita sabiduría de Dios, discurriendo así. Lo cognoscible ha de ser tal en orden a algún sujeto cognoscente. Luego lo que es cognoscible y no es tal en orden al hombre, ha de serlo en relación a algún otro sér cognoscente. Este, o puede conocerlo todo, o ha de ignorar necesariamente algo. Si lo primero, tenemos un sér para quien todo es cognoscible, infinito en este orden. Si lo segundo, hay que preguntar lo mismo. Y así sucesivamente, o se procede hasta lo infinito, lo cual repugna, como ya se ha visto, o hay que admitir un sér sapientísimo, que también es infinito en toda perfección: Dios. Luego el conocimiento de nuestra ignorancia y debilidad intelectual nos lleva a la noticia de la infinita sabiduría de Dios.

Al final del capítulo LXX, al tratar de la doctrina pitagórica, habla Vallés de la armonía entre la libertad, y la acción y la presciencia de Dios. Parece, dice, que si no es posible mudar los tiempos, todo lo que pasa acontece por necesidad, y que no existe libertad en el mundo. Con la distinción tan usual entre los tomistas, contesta el Profesor complutense: en sentido compuesto, todo lo que sucede ocurre por necesidad; pero en sentido dividido, *simpliciter*, muchos son los acontecimientos que no ocurren por necesidad, sino libremente. «Quod (ut dicam apertius) nihil est aliud quam futurum necessario tunc, si Deus tunc fieri praescivit: id vero fieri posse ut non fiat tunc: quod si non fiat, neque Deus praesciverit. Velut fieri non potest, quin currat Petrus si eum ego currere video, potest vero ille non currere, atque si non currit, neque ego viderim. At dices, longe interest. Ego enim video currere, quia currit, ac Deus non praevidit quia erat cursus, sed hic potius currit, quia Deus praevidit, et voluit. Nam a Iove principium. Ita est profecto, sed hoc est immensae, indicibilisque sapientiae Dei argumentum, ita rerum omnium causas disposuisse, et aliarum ex aliis ductum, quem Stoici vocabant Fatum, ut cum nulli liberae causae detrahat deliberandi, atque eligendi facultatem, omnia tamen sint futura, cum et ille disposuit. Quae est altitudo divitiarum Sapientiae et scientiae Dei» (54).

---

(54) Página 549. Ed. cit.

Filosofía moral.

Las cuestiones de Filosofía Moral que Vallés expone son pocas y van tratadas muy brevemente, como de paso.

Al final del capítulo IV plantea el problema del fundamento y norma de la moralidad de los actos humanos. Muchos, dice, llenos de dudas, preguntan: ¿quién nos mostrará el bien, esto es, lo que es bueno y debe ser ejecutado, y lo que es malo y debe evitarse? En otra forma: ¿cuál es la regla que da a conocer el bien y el mal? La verdadera regla del bien y del mal, y el fundamento de la moralidad de las acciones humanas, es la razón y la voluntad de Dios: porque siendo Dios el bien primero y sumo, nada puede ser bueno sino lo que se conforma y adecua con Él. Además, como Dios es el primer principio respecto de todos los séres, nada puede ser bueno que no sea amado por Dios antes que por otro amante cualquiera: luego el amor de Dios a los objetos es la verdadera regla de la bondad de éstos.

A continuación da el Doctor de Covarrubias una somera idea de la Ley Natural. Esta es la expresión de la voluntad divina, que el mismo Dios siembra y produce en nuestras mentes. Por esto se llama a la Ley Natural luz proveniente del rostro divino.

En el capítulo LXXXIV asegura que el principio de toda virtud verdadera es la luz intelectual; y el de todo pecado, la ignorancia. De aquí que todo el que peca incurra en ignorancia, la cual, a menos que no implique ninguna negligencia, no disminuye, sino que aumenta, la gravedad del pecado.

En el capítulo XLIV advierte que, aunque la parte sensitiva del hombre le lleva al mal, contradiciendo á la razón y a la Ley divina, el pecado y la culpa no están en esa parte sensitiva, sino en la voluntad, que libremente quiere y consiente en el mal al cual la inclina la parte sensible, pero pudiendo la voluntad no querer ni consentir en él. Para apreciar exactamente esta responsabilidad de la voluntad libre, distingue Vallés entre los actos y los hábitos; y, siguiendo a Aristóteles, afirma que en los actos somos dueños de todo, desde el principio hasta el fin de los mismos; pero que en los hábitos somos dueños solamente del principio, de su adquisición.

En el capítulo LXVII estudia la justicia y, singularmente, si en ella puede haber exceso. La justicia, como enseña Aristóteles, puede tomarse en dos sentidos: como virtud general, lo conforme a la ley, y entonces comprende en su concepto a todas las virtudes; y como

virtud especial que busca la igualdad, y se divide en distributiva, conmutativa y punitiva. En ninguna de estas acepciones parece que puede haber exceso en la justicia, ni que sea posible faltar por ser excesivamente justo. En efecto: por poseer la justicia en su acepción general, esto es, por tener todas las virtudes, no parece que pueda haber exceso, ni que, por ello, se incurra en falta. Lo mismo parece que acontece respecto a la justicia en cuanto virtud especial que busca la igualdad: porque el concepto de igualdad es simple, respecto al cual no puede, por consiguiente, haber exceso. Sin embargo, se dice que alguien se excede en la justicia y que, por consiguiente, falta, refiriéndose, no a la justicia en cuanto virtud general o especial, sino a los vicios que tienen conexión con ella y la contradicen. Así se falta a la justicia punitiva por castigar el delito más o menos de lo que él merece: porque quien administra justicia no tiene potestad para disminuir la pena, pues en este caso la justicia no se refiere a algo propio de quien la administra, de suerte que éste la pueda remitir y dispensar a su arbitrio, sino que se refiere a algo perteneciente a otras personas, a quienes el que administra justicia debe dar exactamente lo que es de ellas, y ni más ni menos de lo que les pertenece. También puede el juez excederse y faltar a la justicia por atenerse estrictamente a la letra de la ley y no aplicar, cuando procede hacerlo, la equidad: porque la ley es algo general, que no puede preveer cuanto ha de acontecer en los diversos casos particulares que habrán de presentarse. Respecto a la justicia distributiva, que da a cada uno lo que merece según sus respectivas circunstancias, guardando proporción geométrica, no aritmética, falta quien da algo más al menos digno o al más indigno. A la justicia conmutativa, que busca la igualdad aritmética en los cambios, puede faltarse por atribuirse una de las dos partes que intervienen en la relación jurídica más o menos de lo que les corresponde según la igualdad aritmética propia de la justicia conmutativa. Si el sujeto se excede y da más de lo que debe, ya no obra en justicia, sino con liberalidad. Por consiguiente, la justicia, como las demás virtudes morales, se halla en un medio entre dos extremos viciosos.

IV. Juicio de Vallés como filósofo.

En la Filosofía de Vallés, según fácilmente puede apreciarse por la exposición que de ella acabamos de hacer, se advierten tendencias muy heterogéneas: es, pues, el Protomédico castellano un filósofo eclético e independiente.

Ante todo, Vallés es religioso y profundamente cristiano: que busca en los dogmas revelados en las Sagradas Escrituras la verdad, incluso para aquellas ciencias que no parecen muy conexas con la Biblia, como la Filosofía Natural; y que abiertamente declara, en el proemio de su *Sacra Philosophia*, que está persuadido y desea persuadir a otros de que toda doctrina verdadera, incluso la que atañe a la Filosofía Natural, se encierra en los Libros Santos, y que, por esto, progresarían mucho las ciencias y las disciplinas todas si los doctos tratasen de conocer bien lo que sobre las disciplinas que respectivamente cultivan enseñan los Libros Sagrados. Concretando más, dice Vallés que, al escribir la *Sacra Philosophia*, busca únicamente la gloria de Dios, y no la propia celebridad; y que, reconociendo anticipadamente la debilidad del ingenio humano: «nihil me in hoc aut ullo alio meorum operum asserere, nisi quatenus probetur a sancta Romana Ecclesia, penes quam veritas est, et sapientia» (55).

Después del elemento cristiano, el que más sobresale en la Filosofía vallesiana es el peripatético. En sus líneas generales y en multitud de detalles, la Cosmología, la Psicología..., toda la doctrina filosófica del Profesor de Alcalá está tomada de los libros del Estagirita, vista e interpretada del modo particular y propio de los escolásticos. Después de la exposición hecha de la Filosofía de Vallés no es necesario una demostración detenida de este aserto, porque casi toda aquella exposición puede servirle de prueba.

Hay, también, en Vallés manifiestas influencias de algunas doctrinas pitagóricas y platónicas: recuérdense sus ideas sobre la trascendencia de los números, etc.

Mas, al admitir todas estas diversas influencias de la Filosofía helénica, el Doctor de Covarrubias no busca precisamente lo que diferencia y separa a esas doctrinas, sino que trata de concordarlas en mutua armonía, presidida siempre por un criterio cristiano.

No se puede negar que en la Filosofía de Vallés existe escepticismo, aunque sea parcial solamente. «Homines, dice, quantunvis studio philosophiae insudent, fieri non potest, ut aliquando inveniant rationes et causas eorum quae fiunt sub sole; sed necesse est, ut in earum investigatione, dum sunt in tenebris sensum horum, plus aut minus allucinentur, et de his etiam quae sibi videntur probabilissime, nisi se ipsos velint fallere, dubitent». Recuérdese, además, cómo Vallés niega la posibilidad de pasar de la opinión y de alcanzar la ciencia

(55) Proemio, pág. 3.

respecto a las disciplinas que versan sobre la materia, proclamando como suprema aspiración dentro de este orden, la adquisición de la probabilidad, ya que la certeza es imposible.

Contra esta propensión a la hipercrítica, confinante ya con el escepticismo, encontró Vallés un muro que le contuviera en su sincera adhesión a la verdad revelada; pero esta nueva tendencia le llevó a tener ribetes de tradicionalismo filosófico. En el proemio de la *Sacra Philosophia* asegura que en Filosofía Natural sólo podemos estar ciertos de lo que enseñan las Sagradas Escrituras; y que, por esto, aunque otros tratados filosóficos que él había compuesto antes que el susodicho no eran aptos para engendrar más que opinión, este último libro, como fundado en la palabra de Dios, lo era para producir certeza.

Las doctrinas que sirven de base a Vallés para su teoría del *alma racional* de las bestias, y la sensación inseparable de la racionalidad, llevan evidentemente a confundir e identificar la sensación con la inteligencia: es materialista.

Por consiguiente, Vallés es, como escribió Bonilla: «un pensador de mérito, muy amigo del término medio, muy discreto y equilibrado, más aristotélico que platónico, de tendencias ecléticas y conciliadoras, y, en el fondo de su pensamiento, escolástico» (56).

Respecto a originalidad de ideas, la que existe en Vallés no es grande; y, aun la relativa que no se le puede negar, es más aparente que real. Vamos a verlo considerando los tres puntos en los que más se destaca la originalidad filosófica del Doctor complutense: el principio de individuación, la duplicidad de formas en el hombre y la racionalidad del alma beluina.

La doctrina predominante en la Escolástica sobre el principio de individuación, aunque no ciertamente la única ni la que defendían todas las direcciones de la Escuela, era, cuando Vallés escribió, la que, fundados en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, sostenían los tomistas: el principio intrínseco que individualiza y multiplica a las sustancias corpóreas es la materia sellada con determinada cantidad. Al defender Vallés, como hemos visto, que el principio intrínseco de individualización de las sustancias corpóreas no es propiamente la materia sellada por la cantidad, sino la cantidad solamente, parece que formula una doctrina original, diversa, al menos, de la

(56) Prólogo a la obra consabida de los señores Ortega y Marcos, pág. XLV. Edición cit.

que entonces era la más corriente; y, sin embargo, no es así. De cuatro modos distintos exponen los escolásticos de la dirección tomista lo que respectivamente entienden por materia sellada por la cantidad. Pues bien, en la exposición de los que podemos llamar más rigurosamente tomistas está lo que hay de nuevo en la doctrina de Vallés. En efecto: Capreolo, el Ferrariense, etc., habían dicho mucho antes de que naciera el Autor de la *Sacra Philosophia* que en el individuo se deben distinguir: la incomunicabilidad, y la distinción respecto a cualquiera otro individuo; y atribuyeron como a principio intrínseco inmediato: la incomunicabilidad del individuo, a la materia; y su distinción respecto a los demás individuos, a la cantidad. Luego mucho antes de que Vallés escribiera habían existido filósofos que sostuvieron que la cantidad era el fundamento intrínseco e inmediato de que las sustancias e individuos corpóreos fueran distintos unos de otros. Luego esta opinión del Doctor complutense no tiene primacía ni originalidad verdadera.

La negación de la unidad del principio vital en el hombre, admitiendo en él dos principios internos de vida: uno para las funciones vegetativas y otro para las sensitivas e intelectivas, tampoco es una originalidad de Vallés: porque muchísimo antes que este, Platón, Galeno, Filepomo, Avicebrón y Averroes habían sostenido que en el hombre eran tres los principios vitales. Los maniqueos, los gnósticos, Apolinario, Occam y Pico de la Mirándola habían defendido también muchos años antes que Vallés la dualidad del principio vital en el hombre. Lo más que en este punto puede decirse para encomiar al Protomédico castellano es que fué un precedente de la doctrina que, en el siglo XIX, expusieron Gunther, Balzar y los guntherianos: en el hombre hay tres elementos: el espíritu, el alma y el cuerpo, de los cuales el primero es principio de la vida racional y el segundo es principio de las vidas sensitiva y vegetativa.

La misma opinión vallesiana de la racionalidad del alma de las bestias no posee tampoco mérito alguno, ni aun por su originalidad. Vallés no fué el primero, ni muchísimo menos, que defendió que los brutos tienen inteligencia y razón; y la doctrina del Médico de Don Felipe el Prudente se aparta de la admitida generalmente, más que en cuanto a la realidad, en cuanto a las palabras y al modo de expresarse.

Muchísimos siglos antes de que Vallés viniera al mundo, ya habían defendido que los brutos tienen inteligencia: Pitágoras, según dice

Plutarco (57); los pitagóricos, según cuenta San Agustín (58); el mismo Plutarco (59); y otros muchos. No fué, pues, Vallés quien inventó esta teoría.

Pero, principalmente, la doctrina de Vallés sobre la racionalidad de los brutos se diferencia de la sentencia corriente entre la generalidad de los filósofos, más que en cuanto a la realidad, en cuanto a la forma y a las palabras. Con la doctrina general, reconoce Vallés: que los brutos no tienen alma espiritual ni inmortal; que no gozan de libertad, ni son susceptibles de virtudes; que la facultad de conocer que poseen se extiende únicamente a lo particular y sensible, sin poder llegar nunca a lo universal e inmaterial; y, por todo esto, afirma que la distinción entre la inteligencia humana y la que él atribuye a las bestias es más que de grado, esencial y de naturaleza. Luego, ¿en qué se diferencia esta doctrina de Vallés de la general, y corriente entre los filósofos? En cuestión de nombre y de palabras. En que Vallés aplica el nombre de razón e inteligencia a esa facultad que, indudablemente, tienen los brutos de conocer lo sensible y hasta de pasar de unos conocimientos sensibles a otros de idéntica naturaleza, facultad que nadie, que sea sensato, les niega; mientras que la generalidad de los filósofos, reservando el nombre de razón e inteligencia para la facultad que conoce lo material y lo inmaterial, lo particular y lo universal, los accidentes y las esencias de las cosas, que reflexiona y se da cuenta de sus propias acciones y se conoce a sí misma..., llama instinto, cogitativa, razón particular..., a esa facultad sensible que, sin duda alguna, poseen las bestias, merced a la cual conocen algunos objetos sensibles y pasan de unas de esas noticias a otras. Vallés denomina raciocinio y discurso al tránsito de unos conocimientos sensibles a otros, verificado sin más apoyo que el recuerdo de una sucesión anteriormente acaecida entre ambas sensaciones, y sin que haya percepción de la conexión interna que pueda existir entre los términos que se relacionan; mientras que la casi totalidad de los filósofos solamente dan el nombre de raciocinio al paso de lo conocido a lo desconocido pero fundado en la percepción del nexo que relaciona ambos términos, tránsito que puede prolongarse indefinidamente en el proceso cognoscitivo y que supone como base indispensable: la comparación de dos términos, cuando menos, y la afirmación o negación de uno respecto al otro por el conocimiento previo

(57) *De placitis philosophorum*, lib. V, cap. XX.
(58) *De Genesi ad litteram*, lib. XI, cap. XXIX.
(59) En el diálogo *Quod brutis ratio insint.*

y advertido en comparación anterior, de su mutua conveniencia o discrepancia. Y, como es indudable que esta última especie de operación cognoscitiva no se da en los brutos, la casi totalidad de los filósofos niegan a éstos el raciocinio y el discurso, aunque reconozcan que en ellos existe facultad de pasar, dentro de límites cortísimos, de unos conocimientos sensibles a otros de la misma especie. Esta es la novedad que hay en Vallés: haber denominado razón e inteligencia a lo que los demás filósofos llamaban cogitativa, instinto...; y haber apellidado raciocinio a lo que es mero tránsito de un conocimiento sensible a otro de idéntica especie, dentro de un proceso cortísimo y sumamente limitado.

En la exposición de sus ideas y doctrinas hay en Vallés méritos laudabilísimos; pero, también, defectos muy lamentables.

Vallés: es erudito, con erudición auténtica y de buena ley, que conoce a Pitágoras, Platón, Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Plinio, Séneca, Filón, San Gregorio, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, el Beato Lull, Avicena, Pico de la Mirándola, Marsilio Ficino...; juzga con imparcialidad y seguridad de criterio sistemas y opiniones; en general, y salvo algunas excepciones, raciocina bien y con solidez y vigor dialécticos, aun en los casos en que expone teorías estrafalarias; y, en cuanto al fondo de la doctrina, tiene aciertos indudables, en cuestiones filosóficas y en materias puramente científicas. Así, por ejemplo, precisa bien lo que es la sensación cuando escribe: «cum cognitio agitur aliquo organo corporali, facultas nihil aliud percipit quam organi passionem» (60); y, al demostrar la inmortalidad y espiritualidad del alma humana, presenta argumentos a los que es imposible negar alguna novedad: «si in nobis nihil esset nisi corporeum et caducum, unde orta esset nobis ea dubitatio, aut omnino cogitatio de aeternis et incorporeis, magis quam belluis? Omnis enim cogitatio, aut ab obiectis orta est, aut interius ex nobis ipsis suppullulat. Inmortale et incorporeum nihil nobis obiici potest, dunc in hac vita sumus...: est ergo in nobis vis aliqua ea agnoscendi, quae non potest esse corporea, sed incorporeum aliquid et aeternum, cuius praecipue ea facultas est, et unde naturaliter suppullulat omnibus gentibus, divinorum, inmortalium, et incorporeum cultus, et desiderium. Igitur haud dubium est esse in nobis mentem inmortalem» (61). También habló Vallés con mucha discreción sobre errores

(60) Capítulo III, pág. 89. Ed. cit.
(61) Capítulo III, págs. 89 y 90. Ed. cit.

vulgares en su época: ensalmos, encantamientos, fascinaciones, quiromancia...; y expuso la teoría del fuego como unidad dinámica, que posteriormente fué adoptada por Boerhaare.

También tiene defectos, y grandes, la obra filosófica de Vallés. El desorden con que procede no puede ser más claro: no hay concatenación interna entre las cuestiones que analiza, ni existe unidad de plan, sino un amontonamiento de materias sin trabazón orgánica.

El raciocinio, aunque, según antes dije, es de ordinario sólido y vigoroso, a veces es endeble y frágil en extremo. Y lo curioso es que cuando más convenía que Vallés reforzara la demostración, porque se trata de fundamentar las opinione filosóficas más personales y características del Profesor complutense, es cuando éste presenta raciocinios más flojos. Vimos antes que todo el sistema vallesiano sobre la inteligencia de los brutos estriba en suponer que la sensación es inseparable de la inteligencia. Pues bien, ¿cómo prueba esto el Protomédico de Don Felipe II? Diciendo que, según la observación y la experiencia, en la vida humana hay, a veces, causas objetivas que actúan sobre los órganos sensibles, y, sin embargo, la sensación no se produce, porque el alma racional, impedida por la enfermedad o la lesión orgánica..., no atiende ni percibe la sensación ni conoce el objeto; y que, de idéntico modo, hay ocasiones en que el alma ejercita los actos intelectuales tan intensamente que no atiende ni se da cuenta de los objetos que llegan a los sentidos, y ni ve lo que los ojos tienen delante, ni oye los sonidos que recoge el oído. Todos estos hechos son verdaderos; y demuestran ciertamente que hay mutuo influjo entre la sensación y la intelección, entre el organismo corpóreo y el alma inmaterial, influjo que hace que, a veces, no pasen los actos sensibles a la esfera racional, y que operaciones psíquicas dificulten y hasta imposibiliten funciones orgánicas, cosa repecto a la cual es imposible la duda; pero, ¿demuestran estos datos aportados por Vallés que la inteligencia es inseparable del sentir? ¿Habrá alguien tan ciego que no vea con claridad meridiana que entre los términos de la proposición fundamental de Vallés media un verdadero abismo, que los hechos que él aduce para colmarle, ni lo consiguen, ni lo pueden conseguir?

Otras veces Vallés no explica lo que era necesario para entender el raciocinio que desenvuelve, como ocurre al declarar cómo se armonizan la infrustabilidad de la presciencia y de la acción y el concurso divinos en los actos de las criaturas, con el libre albedrío humano.

En sentido compuesta todo lo que sucede ocurre por necesidad; pero en sentido dividido, *simpliciter*, muchos acontecimientos no ocurren en el mundo necesaria, sino libremente. Pero Vallés no dice más. ¿Quién no ve que aquí era necesario explicar con claridad qué se entiende por sentido compuesto y qué por sentido dividido, puesto que se trata de una distinción sutil de los filósofos y teólogo sescolásticos, que de suyo y sin aclaraciones previas, no puede comprender un público no técnico, como era aquel a quien el Profesor complutense dirigía su libro?

También deja Vallés incompleta alguna vez la respuesta a dificultades y objeciones que presenta a la doctrina que defiende, como acontece respecto al argumento de los ateos: no hay Dios, porque no existe un sér sumamente bienaventurado y feliz, cual debe serlo Dios, pues los males del mundo se lo impedirían ser.

En algunas ocasiones Vallés embrolla y oscurece tanto las ideas que hasta cuesta columbrar qué es lo que quiere decir. Ejemplo: la explicación que da sobre la armonía entre la presciencia divina y la libertad humana (62).

Otras veces, nuestro Autor confunde la atención con la razón o la inteligencia, cuando, si bien es cierto que no puede haber conocimiento inteligible sin atención, también lo es que pueden atender, no sólo los séres y facultades espirituales, cual el alma humana y la inteligencia, sino también los animales irracionales y sus potencias meramente sensitivas.

Vallés acepta errores cronológicos, astronómicos, etc., como verdades inconcusas, aunque, en descargo del Protomédico, hay que advertir que eran opiniones muy extendidas en el siglo XVI.

En cuanto al estilo y a la dicción, sin proponerse construir una prosa latina ciceroniana y clásica, Vallés escribe bien y con corrección. Sus páginas se leen con agrado; y de cuando en cuando van salpicadas de referencias a hechos, historias y acontecimientos de la época.

Como influencias en doctrinas posteriores a la suya, principalmente se han atribuído a Vallés influjos en Descartes, cual lo han proclamado Don Gumersindo Laverde (63), fundado principalmente

---

(62) Repásese el texto de Vallés en el cap. LXX, pág. 549 de la *Sacra Philosophia*, que transcribí en la página 337.

(63) *Estudios críticos sobre filosofía, literatura e instrucción pública españolas*, Lugo, 1868, pág. 354.

en el abate Denina, y más extensamente Don Eloy Bullón (64). Yo no me detengo en este punto: porque, podrán existir coincidencias de doctrina en algunos puntos sueltos entre Vallés y el Filósofo de la Turena; pero verdaderos influjos de las opiniones del primero en las del segundo, yo no los veo, ni creo que las obras de Descartes autoricen a nadie para afirmarlos como cosa cierto.

En conclusión: aunque a Vallés se le ha denominado el *divino*, como filósofo no se le puede llamar así: porque lo que escribió de Filosofía, si bien no da motivo para juzgarle como pensador vulgarote y adocenado, tampoco le suministra para calificarle de genio, ni muchísimo menos. Vallés fué un médico que accidentalmente escribió de Filosofía, revelándose filósofo de segundo o tercer orden, pero nada más.

---

(64) *Precursores españoles de Bacon y Descartes*, Salamanca, 1905, cap. V, páginas 136 y siguientes.

CAPÍTULO II.

BENITO ARIAS MONTANO.

I. Noticia biográfica.

Benito Arias Montano (1) nació hacia el año 1527 en Fregenal de la Sierra, en Extremadura; y fué hijo legítimo de otro Benito Arias Montano, que en varias ocasiones intervino como relator o notario del Santo Oficio de la Inquisición, y de Francisca Martín Boza, ambos de estirpe hidalga y limpia de toda mácula de moros, judíos, recién convertidos y penitenciados por el Santo Oficio (2).

---

(1) Desde que en 1599 escribió sobre la vida y los libros de Arias Montano Francisco Pacheco *(Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones,* Sevilla, 1599. No lleva foliación. La parte dedicada a Arias Montano se halla en los folios 82 y 83) hasta 1927, en que, con motivo del cuarto centenario del nacimiento de Arias Montano se publicaron bastantes estudios sobre éste, nunca han faltado trabajos consagrados a los hechos y libros de este esclarecido español; pero el libro básico entre los que versan sobre Arias Montano es el *Elogio histórico del Doctor Benito Arias Montano leído en la Real Academia* [de la Historia] *por Don Tomás González Carvajal,* y publicado, en las páginas 1-199 del t. VII de las *Memorias* de la misma Corporación (Madrid, 1832). Posteriormente ha sido completado este trabajo por muchos estudios. Sobre aspectos parciales de la labor literaria de Arias Montano se han publicado también varios volúmenes, como *Arias Montano humanista,* por Don Pedro Urbano González de la Calle (Badajoz, 1928); el *Idearium político* de Arias Montano, en la obra de Don Luis Morales Oliver: *Benito Arias Montano y la política de Felipe II en Flandes* (Madrid, 1927); y nada digamos sobre Arias Montano como escriturario. No sé que nadie haya publicado estudio alguno considerando a Arias como filósofo.

(2) Véase la probanza practicada en 1560 para recibir a Arias Montano como freire en la Orden Militar de Santiago, publicada por González Carvajal en el apéndice de su *Elogio.* Documento N.º 1, págs. 123-131. Ed. cit.

Nuestro Autor hizo sus primeros estudios en Fregenal; y en 1546 principió a cursar Artes en la Universidad de Sevilla, pasando después a la de Alcalá, donde completó los estudios de Filosofía y verificó los de Teología y lenguas antiguas (griego, hebreo, caldeo, siriaco...), en las que resultó peritísimo. Parece que fué discípulo: en Teología de Don Andrés de Cuesta, Obispo que fué de León; en Sagrada Escritura de Fray Cipriano de la Huerga; y en lenguas de Hernán Díaz. No consta con certeza en qué universidad española se graduó de maestro; pero, desde luego, es un hecho cierto que en España obtuvo tal grado. Después se doctoró en universidades extranjeras, por lo menos en la de Lovaina.

En 1560, y siendo ya sacerdote, ingresó Arias Montano como freire o religioso en la Orden Militar de Santiago, tomando el hábito en el Convento de San Marcos de León. En 1561 fué profesor de lengua griega en el Colegio santiaguista de Salamanca.

En 1562, Arias Montano acompañó al Conciclio de Trento a Don Martín Pérez de Ayala, Obispo de Segovia y freire santiaguista, como Arias. En Trento, por lo menos habló públicamente nuestro Autor en dos ocasiones: una, el 19 de junio de 1562, sobre si los legos debían comulgar bajo las dos especies eucarísticas; y otra, el 22 de febrero de 1563, sobre las causas legítimas de divorcio y los efectos de este. Con una y otra oración quedó consolidadísima la reputación del Doctor extremeño.

Vuelto a España Arias Montano, Don Felipe II le nombró primeramente capellán real, en 21 de febrero de 1566; y después, en 1568, le mandó a Amberes para dirigir la famosa edición políglota de la Biblia, que se denominó Regia. Terminada esta empresa colosal, Arias Montano fué a Roma, en 1572, para vencer los obstáculos que dificultaban la aprobación por el Papa de la Políglota de Amberes, lográndolo apenas llegó y trató del asunto. En 1575 tuvo que volver nuevamente a Roma para defenderse de la acusación de hebraizante y menospreciador de la *Vulgata*.

Después de publicada la Políglota de Amberes y tornado a España Arias Montano, Don Felipe II se sirvió de él para muchos asuntos de gran importancia, como el arreglo y catalogación de la Biblioteca de El Escorial, varias comisiones en Lisboa...

Llamado ex profeso por el Cardenal Quiroga asistió Arias Montano al Concilio provincial celebrado en Toledo en Septiembre de 1582.

Pero la ocupación predilecta de Arias Montano fué el retiro, para dedicarse en él a la piedad y al estudio. A dos leguas de Ara-

cena, y en jurisdicción de la villa de Alajar, halló un rincón en la sierra, que desde entonces es conocido por todos con el nombre de La Peña de Aracena. En esta soledad, junto a la ermita de nuestra Señora de los Angeles, levantó Arias Montano varios edificios, buscó aguas, organizó riegos, plantó viñedos, huertas y arboledas; e hizo, en fin, un lugar deliciosísimo en el que vivió, oró y estudió siempre que obligaciones ineludibles no le arrancaban de allí.

Dimitida la capellanía regia, y cuando, siendo prior del Convento de freires santiaguistas de Sevilla, pensaba pasar a la Cartuja de esta misma Ciudad, para acabar la vida en mayor austeridad y retiro, le sobrevino de improviso la muerte, falleciendo el 6 de julio de 1598, y siendo enterrado en la Iglesia de los santiaguistas hispalenses con un epitafio muy encomiástico en la sepultura.

II. Nota bibliográfica.

A parte de los manuscritos de Arias Montano, de los que ya habla Don Nicolás Antonio (3), asegurando que vió doce latinos y siete castellanos en la biblioteca que tenía en Madrid Don Gaspar Ibáñez de Segovia, Marqués de Mondejar, y de los cuales se conservan algunos en distintas bibliotecas, como la Nacional de Madrid, la del Monasterio de El Escorial, la de Oxford..., las obras impresas del Doctor de Fregenal de la Sierra pueden clasificarse, a mi juicio, en estas secciones: obras sobre la Santa Biblia, obras de piedad, obras sobre ciencias, obras literarias y miscelánea. Prescindo de las censuras de libros ajenos y de otros escritos de escasa importancia (4).

OBRAS SOBRE LA SANTA BIBLIA.

Son las más conocidas y características de Arias Montano; y, a su vez, pueden subdividirse en tres grupos: comentarios a libros sagrados, edición políglota de la Biblia y varios estudios encaminados a la mejor inteligencia del texto bíblico.

* * *

(3) *Biblioteca hispana nova*, t. I, Madrid, 1763, pág. 209, col. 2.ª

(4) El mejor estudio bibliográfico sobre Arias Montano es, sin duda alguna, el *Avance para la bibliografía de obras impresas del Dr. Benito Arias Montano por D. Luis Morales Oliver* (Badajoz, 1928), tirada a parte de la *Revista del Centro de estudios extremeños*, vol. II, 1928, pág. 171-236.

Sobre el Antiguo Testamento, Arias Montano publicó las obras siguientes:

COMMENTARIA IN DUODECIM PROPHETAS. Impreso en Amberes, por Cristóbal Plantín, en 1571 (5). En la dedicatoria del tratado, que, como la mayor parte de las obras de Arias Montano, va dirigido a la Santa Madre Iglesia Católica, dice el Autor que escogió como materia de su primera obra exegética a los doce profetas menores por lo poco estudiados que estaban, y porque los comentaristas que hasta entonces los habían examinado se fijaban principalmente en el sentido alegórico, cosa que Arias Montano creía poco conveniente una vez aparecido el Protestantismo.

El tratado está dispuesto de este modo: Encabézale un estudio preliminar *(disputationes)* sobre el orden de estos libros proféticos, el tiempo en que tuvieron lugar tales profecías, el motivo por el cual los Santos Padres sólo se refieren a cinco de estos profetas menores y no a los restantes, la patria de cada uno de los profetas, la causa de darse el calificativo de profetas en sus respectivos vaticinios a tres y no a los demás, y los diversos nombres que en las Sagradas Escrituras se aplican a estas profecías. Luego viene el estudio sobre cada una de las profecías de Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Abacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías, dispuesto de este modo: Prefacio a cada profecía, sobre un asunto que tenga conexión con ella: la envidia, la misericordia, la mutabilidad de las cosas, el poder, la providencia...; argumento de cada profecía; texto de esta; y a continuación de cada versículo su correspondiente comentario.

DE OPTIMO IMPERIO, SIVE IN LIB. IOSUAE COMMENATRIUM. Editado en Amberes, por Cristóbal Plantín, en 1583; y dedicado a la Iglesia Católica, al Papa y a los demás ministros eclesiásticos. En los veinticuatro capítulos del tratado Arias Montano comenta el Libro de Josué disponiéndolo todo del mismo modo que en el Comentario a los doce profetas menores (6).

DE VARIA REPUBLICA, SIVE COMMENTARIA IN LIBRUM IUDICUM. Impreso en Amberes, por la Viuda de Cristóbal Plantín y Juan Moreto, en 1592. La dedicatoria y la disposición del tratado son idénticas a las de los libros anteriores (7).

---

(5) Poseo un ejemplar de esta primera edición.

(6) He tenido a la vista el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-IV-9-26.

(7) He visto el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: R-IV-9-22.

In XXXI Davidis psalmos priores communtaria. Impreso en Amberes, por Juan Moreto, en 1605. Como cuando salió a luz esta obra ya había muerto Arias Montano, dirigió la impresión Pedro de Valencia, gran amigo y discípulo del Autor, según dijimos al ocuparnos del primero. El libro va dedicado a la Iglesia; pero el estudio de cada uno de los salmos lo está a una persona particular, de la amistad del Comentarista (8). A cada salmo precede una declaración de su respectivo argumento, y luego la de los versículos de que consta. El tratado termina con un poema *Pro prece pura votum*, que Arias Montano no pudo corregir ni limar (9).

Commentaria in Isaiae Prophetae sermones. Impreso en Amberes, por Juan Moreto, en 1599, con idéntica dedicatoria y disposición que los tratados anteriores (10).

Sobre el Nuevo Testamento publicó Arias Montano dos obras:

Eludicationes in quatuor Evangelia, Matthaei, Marci, Lucae, Ihoannis, Quibus accedunt eiusdem elucidationes in acta Apostolorum. Impreso en Amberes, por Cristóbal Plantín, en 1575. Contiene el texto de los cuatro Evangelios y el de los Hechos de los Apóstoles, ilustrándole, donde Arias lo juzga conveniente, por medio de notas marginales que corresponden a las palabras o versos del texto que indican los números y letras de las llamadas. Estas notas son breves y sencillas, según el propósito que en la carta preliminar al lector expuso Arias Montano: «non tam acerrimi et acutissimi disputatiores, quam familiares verborum et sententiarum expositores esse contendimus» (11).

Como ejemplo que demuestre al lector lo que es este tratado, copio a continuación la declaración de la palabra *verbo*, una de las más filosóficas que se hallan en el Evangelio y que explica el Exégeta extremeño al tratar del versículo I del capítulo I del Evangelio según San Juan: «*Verbum*. Virtus, sapientia, et bonitas ipsa infinita in semetipsa, et infinita duratione, ratio admirabilis, lumen, splendor, realitas, ut ita loquamur, atque adeo res ipsa rerum realissima, infinitudo, plenitudo, expressio, conceptum, pronuntiatum,

---

(8) Uno de los salmos, el X, está dedicado a un ascendiente mío: Don Gedeón de Hinojosa, Consejero de S. M.

(9) Poseo ejemplar de esta primera edición.

(10) He tenido a la vista el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-IV-9-28.

(11) Me he servido del ejemplar de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Signatura: 9.ª-11.237. Lo transcrito, en el fol. 7 v., sin numeración, como todos los folios preliminares.

lumen de lumine, claritas et expeditio, omnia simul unum in uno, idemque Filius dictus. Haec omnia, quae maioribus commentariis explicabuntur, significat Hebrea vox דבר » (12).

Elucidationes in omnia sanctorum apostolorum scripta. Eiusdem in S. Ioannis Apostoli et Evangelistae Apocalypsin significationes. Imprimió esta obra Cristóbal Plantín, en Amberes, en 1588. Encabézala el tratado *De Christi Iesu veritate disputatio;* vienen en pos las elucidaciones a las epístolas de San Pablo, San Pedro, San Juan Evangelista, San Judas Tadeo y al *Apocalipsis* de San Juan. Unas de estas elucidaciones llevan prefacio aparte, y otras no. Al comienzo de cada libro Arias expone brevemente el argumento del mismo; luego transcribe el texto sagrado, dividido en capítulos; y cuando llega una palabra o frase que lo necesite la aclara y explica en columna paralela a la que contiene el texto bíblico (13).

El significado que principalmente trata de buscar y explicar en las Sagradas Escrituras el Exégeta extremeño es el literal, juzgando poco oportuno, dadas las circunstancias de la época en que escribía, fijarse demasiado en el sentido alegórico. Para esta exposición de la palabra divina el Doctor de Fregenal se funda principalísimamente en los mismos libros de la Biblia, explicando unos pasajes por otros. De los Santos Padres, sin despreciar su valor exegético, ni mucho menos, piensa que es mejor prescindir cuanto sea posible, para demostrar a los protestantes que aun ateniéndose exclusivamente al texto sagrado, como ellos quieren, se prueba que la verdad religiosa está en la Iglesia Católica, Apostólica y Romana. También usa con alguna frecuencia textos de autores clásicos: Aristóteles, Hipócrates, Herodoto, Jenofonte, Plinio, Cicerón; y, sobre todo, de los poetas: Homero, Píndaro, Virgilio, Horacio, Ovidio, Juvenal, Marcial... para ilustrar los comentarios bíblicos.

El *Index* romano de 1607 mandó expurgar algunos pasajes de Arias Montano, fijándose, sobre todo, en las elucidaciones sobre el *Apocalipsis*. La Inquisición Española sólo ordenó se hicieran ciertas advertencias para la mejor inteligencia de algunos comentarios.

* * *

Edición políglota de la Biblia. Esta fué la obra suprema de Arias Montano y el pedestal más solido de su reputación mundial. No

(12) Pág. 277. Ed. cit.
(13) Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-10.989.

voy a repetir una vez más la historia de esta edición, ya sabidísima por toda persona de alguna cultura. Indicaré solamente, porque lo conceptúo indispensable: que la idea de levantar este monumento literario y tipográfico partió de Cristóbal Plantín, celebérrimo antuerpiense y prototipógrafo de Don Felipe II; que el motivo de este proyecto fué el escasear grandemente los ejemplares de la edición políglota de la Biblia que, en 1517, se terminó en Alcalá por orden y a expensas del magnífico Jiménez de Cisneros, de la cual edición sólo se imprimieron seiscientos ejemplares, y de estos naufragaron muchos al ser llevados a Italia; y que Don Felipe II acogió con entusiasmo el pensamiento de Plantín, y desinteresadamente le protegió con dinero y con sabios y auxilios de toda índole para que la edición saliera lo más perfecta posible, y hasta mejorara a la colosal complutense. Para esto, Don Felipe II, de acuerdo con el Consejo de la Inquisición, designó a Arias Montano para que, como el varón más adecuado para dirigir esta empresa titánica, se trasladara a Amberes y personalmente lo ordenara y viera todo, dándole, al efecto, una *Instrucción* (14) minuciosísima sobre la traza y composición de la obra, verdadero plano de esta, tanto respecto al texto bíblico como al aparato accesorio para la mejor inteligencia del mismo. Nada olvida el Rey Prudente; y llega a mandar a Arias Montano que se enterara «primeramente de la sufficiencia y fidelidad de los officiales [de la imprenta plantiniana] y pasando y visitando vos mismo por vuestra persona la correccion de las pruebas en todas las lenguas, y señalándolas con vuestra firma o señal después de pasadas y aprobadas, para que salgan con la verdad correction y perfection que la calidad de la obra requiere» (15). Desde el año 1568 hasta el 1572 duró la impresión de esta Biblia Políglota. Se tiraron 960 ejemplares corrientes, 200 en mejor papel, 49 en papel especial y 12 en pergamino. Como negocio editorial, este fué malo.

El título o portada dice así: BIBLIA SACRA HEBRAICE CHALDAICE GRAECE ET LATINE, PIETATIS CONCORDIAE, ISAIAE II. PHILIPHI II REG. CATHOL. PIETAITAE ET STUDIO AD SACROSANTAE ECCLESIAE USUM CHRISTPH. PLANTINUS EXCUD. ANTUERPIAE (16).

(14) Fechada en Madrid el 25 de marzo de 1568, y firmada por el Rey y el Secretario Gaspar de Zayas.

(15) Publicó esta *Instrucción* el señor González Carvajal como apéndice (núm. 19) de su *Elogio* de Arias Montano (págs. 140-144 del t. VII de las *Memorias* de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1832). Lo transcrito se halla en la página 142. La *Instrucción* está tomada del Archivo de Simancas.

(16) He manejado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Sig-

Nadie mejor que Arias Montano nos dirá lo que contienen cada uno de los ocho tomos de que consta esta edición. Escribiendo, el 14 de diciembre de 1571, al Secretario de S. M. Gaspar de Zayas, dice así: «Lo que es Biblia va en cinco tomos grandes: en el primero el Pentateuco. En el segundo los profetas primeros, que son Josué, Jueces y Reyes y Paralipomenon. En el tercero los profetas postreros. En el cuarto los Hagiógraphos, Psalmos, Job, Proverbios, etc. En el quinto el Nuevo Testamento.—Hay otros cuerpos de aparato sacro, que es de aquello que pertenece para entender las lenguas, y para entender la sentencia de la scriptura con facilidad, quitadas las dificultades que cada hora se ofrecen en el sentido literal a los que desean apurar todas las partes de disciplinas que se hallan en la Scriptura.—El primer tomo [se refiere a los tres del *Aparato*] contiene gramáticas hebrea, caldea, griega y siriaca, y los vocabularios de todas estas lenguas, copiosos y muy acertados.—El segundo tomo para ejercicio de la lengua hebrea y griega, contiene el Testamento Viejo en hebreo, con interpretación interlinear latina de *verbo ad verbum* y de *phrasi ad phrasim*, y en la márgen la varia *leccion* y las raíces de los verbos hebraicos, cosa que dentro de cuatro meses hará entender bien la lengua hebrea a quien quisiera emplear en ella este poco tiempo, y sino certificará a los latinos de la verdadera phrasi hebrea y del peso della. En este mismo tomo va un libro de declaracion de las frases hebreas en latin, para ayudar a la inteligencia de la lengua y sentencia. Va hecha la misma diligencia en el Testamento Nuevo griego, y todo en este segundo tomo...—El tercero tomo es la copia *rerum necessariarum ad studia sacrarum literarum:* contiene los volúmenes siguientes: De arcano sermone librum 1. De actionibus et habitibus sacris, librum 1. De ponderibus et mensuris sacris, librum 1, De sacris fabricis, librum 1. De geographia sacra, lib. 3. De varia Bibliorum in omnibus linguis lectione, lib. 4» (17).

El Antiguo Testamento va impreso en hebreo, caldeo y griego, según la versión de los *Setenta*, además de varias traducciones latinas, y principalmente la *Vulgata*. El Nuevo Testamento se halla

---

natura: R-16.304-16.316. Es uno de los mejores que se conocen: en pergamino los tomos que contienen los Libros Santos, y en papel los tomos del *Aparato*. Procede de la Biblioteca Real. Fué, sin duda, remitido directamente desde Amberes a Don Felipe II.

(17) Páginas 265 y 266 del tomo XLI de la *Colección de documentos inéditos para la Historia de España* (Madrid, 1862). Este tomo publica también varias cartas de Arias Montano, escritas desde 1568 a 1580 a distintas personas, aunque las más lo fueron al Secretario Zayas.

impreso en griego, siriaco y latín, reproduciéndose dos veces el texto siriaco, una con caracteres siriacos y otra con letras hebreas.

No fué ciertamente Arias Montano quien preparó, revisó y corrigió todos los materiales para la Políglota de Amberes: que, como el mismo Escriturario español dice en los prefacios del tomo primero, le prestaron ayuda en esta labor las personas que allí indica; pero, con todo, se puede decir con verdad que la edición fué obra de Arias Montano: porque salvo la gramática y el vocabulario siriacos, que confeccionó Andrés Masio, la traducción del texto siriaco del Nuevo Testamento, que trabajó Guido Fabricio, y la anotación de variantes, sobre todo de los salmos, en que se ocupó el Cardenal Sirleto, todo lo demás del trabajo de titanes que supone la edición fué por completo obra de Arias Montano, quien, por añadidura, hasta revisó lo que no era personalmente suyo. Las demás personas que contribuyeron a preparar esta edición: Hunneo, Goudan, Herlem, el Cardenal Granvela, el inglés Clemente, Bomberg, Rapheleng..., sólo revisaron lo hecho, facilitaron códices...; pero el gigante que levantó este monumento perenne de sabiduría fué únicamente el español Arias Montano.

No sólo fué obra del Doctor de Fregenal la dirección de la Políglota antuerpiense, sino también su vindicación y defensa: primero para obtener en Roma que el Papa autorizase y aprobase la edición, cosa que logró felizmente a fines del año 1572, en cuanto habló con Su Santidad Gregorio XIII y le mostró la Biblia, explicándole cómo se había hecho todo; y después para conseguir que la Inquisición Española, previas muchas diligencias y, singularmente, el dictamen del famoso jesuíta Juan de Mariana, sobreseyera, en 1580, la causa que, en 1576, se había incoado contra el Exégeta extremeño a quien el Maestro León de Castro, profesor salmantino y émulo de Martínez Grajal y de Fray Luis de León, acusó de hebraizante.

Los elogios que a la Políglota de Amberes y a su Autor, Arias Montano, se han tributado con toda justicia, han sido muchísimos, verdaderamente imposibles de recoger aquí, y del mayor fervor y calor imaginables. Gerardo Vosio tiene a la *Biblia Regia* por «miraculum orbis», y Menéndez y Pelayo llama a Arias Montano «el primer escriturario del siglo XVI» (18).

De los tratados que constituyen el *Aparato* que Arias Montano adicionó a la *Biblia Regia*, debo hablar de dos, por la eficacia que

(18) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II, Madrid, 1884, capítulo IX, pág. 267.

puedan tener para conocer la doctrina filosófica del Exégeta español.

El más interesante es el que lleva por título LIBER JOSEPH, SIVE DE ARCANO SERMONE, y va colocado en primer lugar en la última parte del *Aparato* susodicho (19).

En el prólogo, en forma de epístola al lector, fechada en Amberes el día tercero de las nonas de octubre de 1571, dice Arias Montano lo que es este tratado: «Qua de causa cum nos maius quoddam opus aggrediamur, in quo de universa rerum natura (si quidem nostris conatibus favebit Deus) ex sacris literis disseremus; quae ad eam rem, viam munire possunt, ut ea Regis Bibliis adderentur, naturae coacti fuimus. Liber itaque a nobis est conscriptus, in quo non tam verborum interpretationes, quam rerum ipsarum proprietates, naturam ac vim, qua potuimus et brevitate et facilitate indicavimus. Earundem vero rerum arcanam et latentem significationem, aptis et oportunis exemplis comprobatam explicavimus» (20).

A continuación indica discretamente Arias Montano que fué idea original suya la redacción de esta obra; y da noticia de las fuentes que ha utilizado para redactarla: «Quo quidem in opere, nullius privati auctoris opinionem et sententiam secuti sumus, sed solum ex diligenti sacrorum librorum lectione, atque attenta rerum observatione, omnium fere nominum et verborum significationem quae ad huiusmodi rerum et actionum observationem pertinet apertissimis locorum collationibus, et clara et manifesta sententiae demonstratione comprobatam, naturae ordine observato, in suas classes distribuimus» (21).

El nombre de José se le aplicó Arias Montano a este tratado: «ex eo quod sanctus ille vir in eiusmodi rerum tractatione omnium celeberrimus ac prope divinus habitus est, tum ob ea somnia quae in patris ac fratrum coetu iam inde a puero explicavit, tum etiam propter singularem ac divinam eorum interpretationem, quam exteris etiam patefecit» (22).

Aunque menos que el anterior también puede ser útil para conocer la doctrina filosófica de Arias Montano el LIBER IEREMIAE, SIVE DE ACTIONE, AD SACRI APPARATUS INSTRUCTIONEM, que, como dice el

(19) Este tratado va en la segunda parte del vol. VIII de la *Biblia Regia.* Cada uno de los tratados del *Aparato* llevan portada y foliación independientes, como obras aparte. Este volumen tiene la signatura: R-16.316 en la Biblioteca Nacional de Madrid.

(20) Folio 1 r., sin numeración. Ed. cit.

(21) Loc. y ed. cits.

(22) Loc. y ed. cits.

mismo título, forma parte del *Aparato* añadido a la Políglota Antuerpiense.

En el prefacio del tratado expone Arias Montano lo que es la acción de la que va a ocuparse: «eandemque quasi corporis sermonem universo fere hominum generi communem, et natura ipsa docente, cum magna utilitate et efficientia usurpatum» (23): porque, según el Doctor extremeño, los antiguos incluían y significaban con el nombre de acción «habitus, gustus, situs et affectiones etiam corporum animorumque sunt» (24). Es, pues, la acción así entendida el lenguaje común a todos los hombres.

El propio Arias Montano encarece la importancia de este tratado diciendo que no conoce ningún libro que estudie la acción en el sentido dicho; y ponderando lo interesante y digno que es de saberse y estudiarse lo que según la Santa Biblia es la acción entendida del modo consabido.

Da el nombre de Jeremías a este tratado por lo bien que este Profeta acomodó los gestos, ademanes, etc., lo que Arias llama actos, a los afectos e ideas.

El propósito de Arias Montano no es tratar de todo lo que se comprende dentro del concepto de acto en el sentido expuesto, sino sólo de los géneros supremos de los actos, aduciendo en cada uno de ellos tres o cuatro ejemplos aptos para dar a conocer lo que es dicho género.

En el texto o cuerpo del tratado, Arias Montano explica los hábitos y gestos que los distintos libros bíblicos asignan a la cabeza y a los demás miembros del hombre; a la distinta posición de todo el cuerpo, como el inclinarse, sentarse, estar en pie, reír, llorar, etc.; a los afectos humanos, como el sudar, etc.; a las edades; al vestido; a las acciones, como el volver, soplar, tocar, herir, etc.; a los animales, etc., etc. Arias Montano expone el significado que las distintas acciones que estudia tienen en los libros bíblicos, y aduce textos de diversos libros para corroborar el significado que da a tales actos.

* * *

El tercer miembro de la clasificación de las obras que sobre las Sagradas Escrituras compuso Arias Montano: estudios para la mejor inteligencia del texto bíblico, comprende los tratados que constitu-

(23) Folio 2 r. Ed. cit.
(24) Folio 1 r. Ed. cit.

yen el *Aparato* de la *Biblia Regia*, alguno de los cuales se editó después aparte, como el titulado ANTIQUITATUM IUDAICARUM LIBRI IX, IN QUIS, PRAETER IUDAEAE, HIEROSOLYMORUM, ET TEMPLI SALOMONIS ACCURATAM DELINEATIONEM, PRAECIPUI SACRI AC PROFANI GENTIS RITUS DESCRIBUNTUR. Salió esta obra en 1593 de la imprenta plantiniana que había establecido en Lieja Francisco Rafeleng.

En los nueve libros del tratado, designados cada uno de ellos con un nombre hebreo y simbólico, como acostumbraba a hacerlo Arias Montano, estudia este: el mundo, la tierra y sus partes; la división de la tierra prometida entre las once tribus israelíticas; la antigua ciudad de Jerusalén; las construcciones (el arca, el tabernáculo, el templo...), ornamentos, medidas, ritos, cronología, costumbres, vestidos, gestos, actos..., del pueblo judaico según las Sagradas Escrituras, fuente que sirvió a Arias Montano para componer este tratado (25). Para mayor aptitud de la obra, a fin de daa conocer las antigüedades judías, el libro va ilustrado con numerosos grabados. El tratado es una reimpresión de los estudios arqueológico-geográficos que forman el *Aparato* de la *Políglota Regia*, con algunas ligeras modificaciones.

Por todos estos trabajos Arias Montanos merece ser llamado padre de la Arqueología bíblica: porque, aunque es cierto que antes que él algunos otros habían estudiado estas materias, también es indudable que fué el Doctor de Fregenal quien primeramente expuso lo concerniente a Arqueología y Geografía bíblicas siguiendo un plan metódico completo y desarrollándole con la perfección que salta a la vista de quien repase los libros del Santiaguista extremeño.

OBRAS PIADOSAS.

DICTATUM CHRISTIANUM, SIVE COMMUNES ET APTAE DISCIPULORUM CHRISTI OMNIUM PARTES. Libro impreso en Amberes, por Cristóbal Plantín, en 1575. En este tratadito Arias estudia las tres partes o virtudes que compendian la piedad, a saber: el temor, la penitencia y la caridad; y luego habla especialmente de los deberes de los pastores y rectores de las almas, de los reyes, príncipes y magistrados; de

(25) Tengo a la vista el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-IV-9-24.

los ricos, mercaderes y artífices; de las mujeres y de los cónyuges (26). Pedro de Valencia tradujo este libro al castellano, imprimiéndose tal versión en 1771 por Salvador Fauli, tipógrafo valenciano. Antes que esta traducción castellana se había impreso otra francesa, salida de las prensas plantinianas con el título de *Leçon chretienne*, en el año 1575.

DAVID VIRTUTIS EXERCITATISSIMAE PROBATUM DEO SPECTACULUM EX DAVIDIS, PASTORIS, MILITIS, DUCIS, EXULIS AC PROPHETAE EXEMPLIS. Imprimió este opúsculo Cristóbal Plantín, en Amberes, en 1575. Para presentar gráficamente estos ejemplos de virtud del Santo Rey David ideó Arias Montano 48 dibujos que fueron grabados por Felipe Galle. Al frente de cada lámina va indicada la virtud que se representa en la misma: «bona indoles recte culta, pietatis triumphus, ingenus candor, prudentia salutaris», etc.; luego, el texto del libro de los Reyes que representa el dibujo; después, los tretrásticos latinos de Arias Montano dedicados al asunto de la lámina; y, por último, una paráfrasis o explicación más extensa de la historia y la doctrina correspondientes al episodio que se representa (27).

OBRAS CIENTÍFICAS.

Pueden llamarse tratados científicos de Arias Montano los tres que pensó publicar y que él consideraba como su obra grande, «meorum summum argumentum scriptorum», aunque no llegó a ver impresa más que una parte, ni dejó preparadas más que dos. Según su costumbre puso un nombre simbólico a cada uno de estos libros, llamando al primero: alma, al segundo: cuerpo, y al tercero, que no redactó, pensó llamarle: vestido. El primero de estos tratados lleva este título.

---

(26) He usado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: R-8.384. Procede de la Biblioteca Real; y lleva una dedicatoria autógrafa de Arias Montano a Don Felipe II, que dice así:

«Philipo II Hispaniar.
Regi optimo
Bened. Arias Montanus
Domino suo dictatum Christianum Catholico Principi
offerebat.»

(27) Me he servido del ejemplar de la edición hecha en 1597 por Zacarías Palthen. Pertenece a la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: U-1.421.

Liber generationis et regenerationis Adam, sive de historia generis humani. Operis magni pars prima, id est, Anima. Salió impreso este volumen de las prensas de la Viuda de Plantín y Juan Moreto, de Amberes, en el año 1593.

En el prefacio da Arias Montano idea de su intento al escribir este libro. El deseo de saber es natural y propio de todos los hombres; pero, como son tantos los objetos cognoscibles y tan diversas las formas y procedimientos para conocerlos, es preciso determinar previamente los objetos preferentes y los medios y auxilios para llegar a conocerlos bien. El objeto que más urge que conozca el hombre es el mismo hombre: sobre esto no hay duda. Mas, ¿por qué procedimiento, con qué guía y en qué libro hemos de conocernos a nosotros mismos? Muchos son los hombres, fundadores de sectas y de escuelas, que se ofrecen como maestros en tales conocimientos; pero, por mucha que sea la ciencia y la pericia imaginables en estos hombres, es indudable que el mejor guía para conducir al hombre al conocimiento de la verdad, no es el hombre, sino Dios. Mas, como aun respecto a la noticia de Dios y, consiguientemente, del Maestro que ha de llevar al hombre a la investigación sobre las cosas humanas, llegan la ignorancia y los errores del hombre, quiso Dios ser de tal manera maestro de todos los hombres y naciones que a ninguno le pudiera caber duda racional de que la doctrina divina lo era en verdad. Para este fin hizo que los autores sagrados escribieran los libros santos: por ellos puede fácilmente llegar a conocer el hombre cuál es su naturaleza, su origen y su destino. El adquirir por sí mismo, directamente, en las Sagradas Escrituras estas noticias es, sin duda, tarea difícil, y para muchos insuperable. A fin de facilitar la solución de estas dificultades, Arias Montano se propuso escribir y comunicar a los demás lo que después de prolijos estudios sobre los libros bíblicos logró alcanzar, dirigiéndolo todo, no a la propia honra, sino a la gloria de Dios. Como lugares para demostrar sus asertos, Arias Montano acude al parecer de los sabios y varones doctos, al sentir del género humano, a los dictados y raciocinios del entendimiento y, principalmente y sobre todo, a las divinas enseñanzas contenidas en los libros revelados. A ellas se les debe, no sólo fe y crédito, sino reverencia y veneración profundísimas.

El contenido de los nueve libros del tratado se puede compendiar así. Después de un capítulo preliminar y metodológico sobre que el fundamento de toda sabiduría humana es Dios, y de los dos modos

principales para conocer a Dios: la investigación humana y la manifestación divina, siendo este último el procedimiento más seguro para conocer a Dios, trata el Doctor de Fregenal: de la naturaleza divina, única en la esencia y trina en las personas; de los nombres de Dios; de los profetas y los ángeles; de los intentos divinos y la creación; de la naturaleza del hombre, y de la sociedad, del varón y la mujer; de la ley de la naturaleza; la elección o predestinación de algunos ángeles y la caída y maldad de otros; del precepto impuesto por Dios a los primeros hombres, y de la infracción y caída del linaje humano; del estado en que quedó el hombre al perder la gracia original; de la propagación de los primeros hombres; de los patriarcas y personajes bíblicos; de las promesas divinas para la restauración del linaje humano y redención del hombre; de la ley mosaica; de los profetas que Dios mandó al pueblo judío; de la venida, vida, muerte y doctrina de nuestro Señor Jesucristo... Todo ello apoyándose casi exclusivamente en textos bíblicos, aunque alguna que otra vez cita palabras de filósofos clásicos, como Platón, y versos de poetas, como Píndaro, Tibulo, Horacio, Ovidio y Juvenal. Puede decirse que este es un tratado sobre el origen, caída y regeneración del hombre, escrito y fundado en la Santa Biblia (28).

El segundo de los tratados científicos de Arias Montano es el que lleva por rótulo NATURAE HISTORIA. PRIMA IN MAGNI OPERIS CORPORE PARS. Aunque el Autor dedicó el libro a la Santa Madre Iglesia Romana el 1 de Enero de 1594 en el Convento santiaguista de Sevilla, no salió a pública luz hasta que, años después de morir Arias Montano, le imprimió, en 1601 en Amberes, Juan Moreto en las famosas prensas plantinianas.

En los dos primeros versos de la elegía con que Arias Montano encabeza la obra expone el argumento de ésta, diciendo:

«Nunc proprias mundi causas ortusque recentis,
Et faciem et vires disserere incipiam» (29).

En realidad esta obra, más que un libro es un conjunto de tratados. Primeramente contiene unas *Annotationes* al *Liber generationis et regenerationis Adam*, en las que vuelve a tratar de la verdad, natu-

(28) He utilizado el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-IV-9-20.

(29) Utilizo el ejemplar de la primera edición del tratado existente en la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: R-IV-9-27. La página de la elegía no tiene foliación. Lo transcrito va a la vuelta de la hoja tercera.

raleza y nombres de Dios, sintetizando unas veces y ampliando otras la doctrina que anteriormente había expuesto, sin variarla ni en cuanto al fondo ni en cuanto al procedimiento empleado para presentarla. Siguen: un libro *De prophetia et prophetis;* y tres *disputationes*, una *De angelis*, otra brevísima *De proposito Dei*, y otra *De natura*, sobre la formación del mundo. Después colocó Arias Montano las *De rerum naturae observationes*, en las que estudia temas científicos muy diversos: el punto, la línea, el centro y lo concéntrico; el cielo, el sol y los astros; las regiones o ángulos del mundo; la tierra, los montes, los mares, los ríos y el curso de las aguas; la comunicación y armonía de la tierra y los abismos, y del cielo y la tierra; el calor y el frío; el rocío, el fuego, el rayo, el relámpago...; los vientos, la lluvia, la nieve, el granizo, los terremotos; el comienzo de los cuerpos naturales; las producciones de la tierra: plantas, vegetales, yerbas, raíces, flores, árboles...; los animales que viven en el agua, en el aire y en la tierra, considerando particularmente muchos de ellos; el hombre: su materia, el cuerpo, y su forma, el espíritu; la sociedad entre los hombres; la naturaleza, condición e ingenio del hombre en el estado primitivo de justicia, y después en el estado en que quedó una vez perdida la gracia original. Cierra la obra el tratado *De animali hominis vita*, dividido en tres partes: una sobre la importancia, causas y duración de la vida; otra sobre cada una de sus diversas edades: puericia, juventud, virilidad y senectud; y otra final sobre la muerte.

La técnica de la *Naturae Historia* es la del *Liber generationis et regenerationis Adam:* acudir siempre a la Sagrada Escritura para desenvolver los puntos que se tratan. La originalidad del libro está en ser una obra de Geografía, Metereología, Botánica, Zoología... sacada de la Biblia.

La última parte de esta obra grande que planeó Arias Montano y que, según antes dijimos, había de llamarse *vestido*, no la llegó a componer nuestro Autor, y no hay medio de averiguar lo que había de ser.

OBRAS LITERARIAS.

En esta sección incluyo varias poesías, unas latinas y otras castellanas.

RHETORICORUM LIBRI IIII. Se imprimió en Amberes, por Cristóbal

Plantín, en 1569; y está dedicado a Gaspar Vélez de Alcocer y anotado por Don Antonio Morales, freire santiaguista y después Obispo de Mechoacán. Es la primera obra que imprimió Arias Montano. Fué tal el entusiasmo que entre los humanistas produjo este librito, que en acto público solemne Don Luis de la Cadena, Cancelario de la Universidad complutense, coronó a Arias Montano con el laurel simbólico.

El mismo Autor declara el objeto de este tratadito en los versos siguientes:

«Ergo vitanda tibi Gaspar imagine cauto
Experiar monstrare viam, qua mente tenere
Rhetoricam possis formam et praecepta loquendi» (30).

En versos exámetros, algunos bellísimos, Arias Montano va exponiendo los preceptos corrientes sobre la oratoria: unidad de tema, los géneros deliberativo y judicial, pues el demostrativo le considera fuera del radio de la Retórica; los lugares retóricos, tanto en general, como de cada género oratorio en particular; la disposición y orden del discurso: exordio, narración, proposición, confirmación, confutación y peroración; elocución; las cualidades del orador en cuanto a su instrucción, memoria, pronunciación, voz, gesto y acción.

Los preceptos están expuestos con brevedad, ejemplificados debidamente; y el libro abunda en alusiones a personas y a acontecimientos de la época. Arias Montano tuvo tal habilidad para desarrollar materia tan árida de suyo, cual lo es la preceptiva oratoria, que logró que su *Retórica* pudiera ser leída con gusto y hasta por entretenimiento. La originalidad y el mérito de este libro no está, pues, en el fondo, sino en la forma como desarrolló Arias Montano un tema manoseadísimo por innumerables preceptistas y hasta dómines. Don Gregorio Mayans y Siscar dice que: «Videtur ipse Lucretius hos Rethoricorum libros scripsisse, si sermonis propietatem, nativam elegantiam, judicium et doctrinae praestantiam spectes. Artis praecepta egregia sunt, et mirabili methodo disposita» (31).

HUMANAE SALUTIS MONUMENTA. Obrita impresa en Amberes, por Cristóbal Plantín, en 1571. Son setenta y una odas latinas, que han

---

(30) Utilizo el ejemplar de la primera edición que guarda la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: R-IV-2-8. Los versos transcritos se hallan en la página 6.

(31) *Specimen Bibliothecae hispano majansianae*, Hannover, 1753, página 116.

merecido para Arias Montano el epíteto de Horacio español, cantando asuntos bíblicos. Compúsolas el Escritor extremeño a ruegos de Plantín, para ser impresas al dorso de las láminas que para sensibilizar los asuntos de las poesías ideó el propio Arias Montano y grabaron Van der Broect, Van der Borch... (32).

HYMM ET SECULA. Librito impreso en Amberes, por la viuda de Plantín y Juan Moreto, en 1593.

El prólogo que puso a esta obra Pedro de Valencia da clara idea de lo que ella es: «Hanc constitutionem prior huius operis pars spectat, qua Hymni tantum sunt ad sanctissimam Trinitatem et ipsius personas singulas, atque ad angelos. Qua parte, et si omnino Theologica est, ii etiam ad pietatem et doctrinam iuvari poterunt, qui scholasticis exercitationibus operam non dederunt. Est enim in illis Hymnis universa de Trinitate Catholica doctrina ad simpliciorum quoque captum accommodata. Post mundum conditum quidquid temporis a divino de humana reparatione et salute promisso, ad idem promissum et confirmatum per Spiritum Sanctum a Patre in nomine Filii fluit. Secula in sacris dicitur: quae secula ad divina veritatis et constantiae animadversionem diligenter a Prophetis adnotata et indicata sunt. In his seculis recensendis et suis rationis celebrandis, secunda et maxima poematis pars insumpta est» (33).

CHRISTI IESU VITAE ADMIRABILIUMQUE ACTIONUM SPECULUM A PHILIPPO GALLAEO APPARATUM. Se imprimió en Amberes por Antonio Diest, en 1573. Son dísticos latinos que explican los cincuenta grabados de Galle.

DAVIDIS REGIS AC PROPHETAE ALIORUMQUE SACRORUM VATUM PSALMI, EX HEBRAICA VARIETATE IN LATINUM CARMEN... OBSERVANTISSIME CONVERSI. Salió a luz este tomo en 1574, de las prensas de Cristóbal Plantín de Amberes. Comienza el libro con tres composiciones poéticas que respectivamente versan sobre el estudio y el uso de los salmos, el profeta David y la interpretación de los nombres divinos. Después de esta introducción viene la traducción, en versos latinos, de los ciento cincuenta salmos. Al principio de cada uno de ellos va una breve declaración del argumento. En apostillas marginales se explican las ideas, términos o voces que requieren alguna aclaración y, para que los hebraístas aprecien la fide-

(32) He tenido a la vista el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: U-5.859.

(33) Página 12. Ed. cit. en el texto. He utilizado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-48.692.

lidad de la versión, junto a cada estrofa latina va el texto hebreo respectivo (34).

En versos castellanos compuso Arias Montano: una PARÁFRASIS SOBRE EL CANTAR DE LOS CANTARES, que imprimió en Madrid, en casa de Ibarra, en el año 1816, el P. Antolín Merino, a juzgar por lo que dice la advertencia preliminar (35); una versión del salmo *Miserere mei Deus*, en octavas reales, dedicando precisamente una a cada versículo, habiendo publicado esta traducción Don Adolfo de Castro en el estudio preliminar que encabeza el tomo XLII de la *Biblioteca de autores españoles* de Rivadeneyra, impreso en Madrid en 1857; varios sonetos; y una lyra *De la hermosura exterior* (36).

OBRAS VARIAS.

Aparte de otros escritos de menor importancia, la miscelánea de Arias Montano puede considerarse constituída por lo siguiente: Intervino en la confección del *Librorum prohibitorum index* que, por mandato de Don Felipe II y de su Gobernador en los Países Bajos, el Gran Duque de Alba, imprimió en Amberes en 1569 Cristobal Plantín. Vertió del hebreo al latín el *Itinerarium Benjamín Tudelensis Judaei*, imprimiendo también esta obra Cristobal Plantín en 1575. Coleccionó los *Aforismos sacados de la Historia de Cornelio Tácito... para la conservacion y aumento de las monarchias*, aunque este trabajo no se imprimió hasta que en 1619 lo fué en Barcelona por Sebastián Metevat (37). Por último, escribió una numerosa colección de cartas dirigidas muchas de ellas a Gabriel de Zayas, Secretario de Don Felipe II; cartas interesantísimas para la historia de la dominación española en Flandes y para la de la Políglota antuerpiense. Fueron publicadas por los Marqueses de Pidal y Miraflores y Don Miguel Salvá en el tomo XLI de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España* (Madrid, 1862) (38).

Ante esta colosal producción literaria de Arias Montano hay motivo suficiente para aclamar al insigne hijo de Fregenal de la Sierra

(34) Tengo en la mano el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: L 12-428.

(35) A la vuelta de la portada y en página sin foliación. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: L-13-156.

(36) Página XXI del tomo susodicho.

(37) Es dudosa la autenticidad de esta obra.

(38) Páginas 127 a 418.

como verdadero polígrafo: «el gran filósofo (39), el eminente escriturario, el sabio humanista, el dulcísimo poeta, la colosal figura en aquel siglo de gigantes, que vió morir a Erasmo y a Luis Vives», según escribe Menéndez y Pelayo (40); porque Arias fué «uomo a cui non ebbe altro superiore in quel secolo veruna delle nazioni d'Europa» como dijo el P. Lampillas (41).

III. Doctrinas filosóficas de Arias Montano.

La inclusión de Arias Montano en el plan de la Historia de la Filosofía Española del siglo XVI que trazó Don Alfonso Bonilla y San Martín, se debe, sin duda, al influjo que en este ejerció Menéndez y Pelayo, pues Bonilla no llegó a estudiar a Arias Montano. Menéndez y Pelayo califica al Doctor de Fregenal de «filósofo» (42) y hasta de «gran filósofo» (43); y concreta la filiación de la filosofía del Director de la Políglota antuerpiense colocándole dentro del tradicionalismo. Para esto Menéndez se apoya en el *Liber generationis et regenerationis Adam, sive de historia generis humani* y en la *Naturae historia* (44). No obstante, Arias Montano, ni escribió obra alguna estrictamente filosófica, ni tiene gran cosa de filósofo. Es cierto que trató de algunos temas filosóficos, pocos, como: la naturaleza de Dios y la del hombre, en el *Liber generationis et regenerationis Adam;* el concepto de la sabiduría y la ciencia, en el comentario a Isaías y en la *Naturae Historia;* y la clasificación de las cosas, en el *Liber de arcano sermone*, y la de las acciones, en el *Liber... de actione;* pero no lo hizo filosóficamente, porque no se propuso siquiera alcanzar la verdad fundado en la sola luz de la razón natural, sino que siempre tomó por medio de conocimiento la revelación divina contenida en las Sagradas Escrituras.

Para la debida confirmación de este aserto, voy a presentar las

---

(39) Como veremos en seguida, Arias Montano no fué propiamente filósofo.

(40) *Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 245.

(41) *Saggio storico apologetico della letteratura spagnuola*, Génova, 1779, 2.ª Parte, t. 1, pág. 210. Disertazione 2.ª § VII.

(42) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II, Madrid, 1884, capítulo IX, pág. 267.

(43) *Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 245.

(44) *Inventario bibliográfico de la Ciencia española*, t. III, Madrid, 1888, página 196.

doctrinas que sobre temas filosóficos desarrolla el Exégeta extremeño, advirtiendo que escojo precisamente los pasajes de éste que tienen más filosofía.

En el prefacio del comentario al profeta Isaías expone Arias Montano lo que son la sabiduría y la ciencia. La sabiduría tiene tres acepciones en los Libros Sagrados. Primera: la sabiduría propia de los hombres de este siglo, que son: «eos, qui veteris illius Adami tantum imaginem similitudinemque tuentur» (45); y es la que alcanza el ingenio del hombre con sus fuerzas y trabajos, y de la que suelen usar los hombres de este siglo para obrar, buscar, conseguir y retener sus propias cosas. Segunda: la sabiduría que consiste en el conocimiento y contemplación de las cosas altas; ocultas y divinas; sabiduría que no tiene nada de humano ni de inconstante, y que perfecciona y santifica a las almas que la poseen. Tercera: la sabiduría que se encierra en el conocimiento de las cosas divinas y humanas, esto es, de lo que el hombre puede conocer mientras llega a la sabiduría suprema de que antes hablamos.

La ciencia es la sabiduría imperfecta: «Est autem praeterea quaedam alia pars et facultas, quae tametsi dum perfecta et absoluta est, in sapientiae finitibus contineatur, tamen ab iis qui nondum fuerint sapientiam consecuti, comparari quodammodo possit, et capi; cuiusmodi ratio et pars in sacris sermonibus scientia appellatur» (46).

En el capítulo *De sapientia et scientia brevis admonitio* que Arias Montano incluyó en las *De rerum naturae observationes*, parte de la *Naturae historia*, vuelve sobre este tema, diciendo: «Sapientiam divinarum humanarumque rerum cognitionem definimus: Divina vero vocamus ea omnia quae aeterna sunt; humana, quaecunque fluxa et caduca habentur» (47). A continuación, Arias distingue dos fines diversos que pueden llevar al estudio de las cosas divinas y humanas: el mero conocimiento de los séres, y el uso y la utilidad que reportan los mismos. Al primer fin, el mero conocimiento, corresponde la ciencia; y al segundo, el uso y utilidad, la inteligencia o prudencia. Quien posea ambos conocimientos, ciencia y prudencia o inteligencia, ese será propiamente sabio. Sin embargo, el logro de todo esto no se halla al alcance del hombre, sino que quien desee conseguirla debe pedirlo humildemente a Dios, como enseña y encarece la Sagrada Escritura.

La doctrina sobre la naturaleza de Dios la expone Arias Montano

(45) Página 8. Ed. c.t.: Amberes, 1599.
(46) Página 12. Ed. cit.
(47) Página 235 de la 1.ª ed. de la obra: Amberes, 1601.

en el capítulo II del libro I del *Liber generationis et regenerationis Adam;* y es la que sigue.

No hay inconveniente en aplicar el nombre de naturaleza a las cosas visibles y a las que pertenezcan a un mundo superior y más excelente que éste en que vivimos. El hombre no puede averiguar por su diligencia cuál es la naturaleza divina, porque para conocer una naturaleza el medio más adecuado es encerrarla en una definición, y respecto a Dios no cabe definición propia: porque no es posible reducir su entidad a los límites de un género determinado, ni hallar una diferencia que le especifique; y porque no puede tampoco admitir descripción, ya que ésta ha de constar de género y accidentes, y Dios no tiene género ni accidentes, ni es propiamente sustancia, en cuanto que no sustenta ni puede sustentar en sí accidente alguno.

La naturaleza divina es singularísima: porque no se la puede dividir, ni puede ser principio del número, ni admite en sí número ni medida ni límites; es una, con una sola razón, una sola esencia y un solo nombre. Dios no es, por consiguiente, cuerpo ni forma ni fuerza de cuerpo, ni tiene ni puede tener nada que se refiera a la razón de cuerpo: porque no hay cuerpo absolutamente uno, ya que necesariamente todo cuerpo consta por lo menos de dos elementos: materia y forma. Cuanto en las Sagradas Escrituras se dice de Dios atribuyéndole algo corporal, ha de entenderse de modo que no se predique de Dios en verdad lo corporal, sino tan sólo se le atribuya lo corporal en un sentido metafórico, para adecuarse a nuestro modo de entender y de hablar y facilitarnos la inteligencia de las verdades reveladas.

En esta naturaleza divina, así una y simplicísima, existen, sin embargo, tres personas distintas. La razón no lo puede demostrar con argumentos filosóficos y naturales; pero lo puede aclarar y explicar, aunque de modo imperfecto. Que en la naturaleza divina haya sabiduría infinita, es algo que no sólo lo enseña la Fe revelada, sino que fácilmente lo admite la razón natural humana al considerar las manifestaciones clarísimas de la sabiduría divina que abundan donde quiera. Dios, como absolutamente perfecto y excelente, conoce cuanto es cognoscible; y, por consiguiente, conoce la esencia divina, su propia naturaleza, que es el objeto más excelso y digno de todos. Esta noticia que de sí mismo hay en Dios, es la Segunda persona de la Santísima Trinidad, a la cual Persona, los Libros Sagrados llaman: Verbo, Hijo; Verbo no proferido por la boca, sino verbo mental, es decir, conocimiento, noticia. Esta Segunda persona, el Verbo, tiene idéntica naturaleza que la Primera, que es el Padre: porque nada

puede existir en Dios que no sea su propia esencia o naturaleza, absolutamente singular y única. El Padre tiene constantemente presente al Verbo, Hijo único que engendra *ab aeterno*, ejemplar y arquetipo de toda perfección y sumamente amable; y le ama con amor infinito y eterno. Del mismo modo, el Hijo ama al Padre, por quien es engendrado, con amor de eterna e infinita caridad y benevolencia. Así, pues, el Padre y el Verbo espiran en un amor mutuo y recíproco, el cual amor es una misma sustancia con el Padre y el Verbo, pero se distingue de ambos en cuanto que de ellos procede; y este amor mutuo y recíproco de las dos primeras personas de la Trinidad Beatísima es la Tercera persona: el Espíritu Santo.

A la naturaleza divina, única e indivisible, corresponden el poder, la sabiduría, la bondad...; de suerte que todos estos atributos pertenecen a todas y a cada una de las tres divinas personas: porque las tres poseen propiamente la naturaleza o esencia divina; y aunque, a veces, se atribuye uno de esos atributos a una determinada persona y otros a otra, como el poder al Padre, la sabiduría al Hijo y el amor al Espíritu Santo, en verdad todas estas perfecciones y atributos pertenecen íntegra y cabalmente a cada una de las tres divinas personas.

El hombre no puede nombrar, esto es, significar adecuadamente la naturaleza divina, infinitamente perfecta y excelsa: porque el nombre es una breve definición; y ni la naturaleza divina puede ser exactamente definida, como antes vimos, ni el hombre puede conocer de modo adecuado la esencia de Dios. Pero Dios quiso comunicarse y darse a conocer a los hombres; y, por esto, se dió a sí mismo algunos nombres, que más bien que le definieran le significaran; y unas veces directamente, y otras por ministerio de sus ángeles, se llamó, como consta en las Santas Escrituras: *Eloha, Elohim, Adonai, Sadai* (48).

Respecto a la naturaleza humana, Arias Montano expone, fundándose en el *Génesis*, cómo fué creado el hombre. No es esta una exposición filosófica del asunto, sino teológica o, más propiamente, exegética. En el hombre hay dos elementos: uno bajo, terreno, corporal y visible: el cuerpo; y otro excelso, celestial, inmaterial e invisible: el alma. Esta no fué hecha de ninguno de los elementos materiales, fué inspirada en el cuerpo, creada, por la virtud exclusiva de Dios. Infundida en el cuerpo, el alma humana tiene facultad de vivir, de sentir, de mover, de conocer, incluso a Dios y así propia, es decir, a lo espiritual. El alma humana posee dos géneros de poten-

---

(48) Capítulo IIII del lib. I.

cias: unas que sirven al cuerpo y a las funciones orgánicas, y otras inmateriales; pero ambos géneros de facultades proceden de la misma alma espiritual. Por causa de esta duplicidad de facultades del alma, se aplican a ella dos nombres distintos: a la parte corporal del hombre y a sus facultades se les llama en hebreo *Naphes* y a la parte espiritual y a sus facultades, *Ruahh* (49).

Correspondiendo a estas dos partes distinguibles en el hombre hay en él dos apetitos: uno que desea lo celestial y superior, y otro que tiende a lo corporal y a lo bajo. Ninguno de estos dos apetitos es dueño, señor y ley de sí mismo, sino que ambos están sujetos al Creador y a la ley que El les impone. A las dos partes del hombre, corporal y espiritual, les dió Dios potestad para conocer lo que respectivamente les conviene; pero la norma de aquello a que han de tender las facultades apetitivas de una y otra parte es la ley divina, no el placer ni lo grato a ellas. Si la parte inferior del hombre estuviera sometida a la superior y ésta a Dios, el hombre sería un sér felicísimo (50).

Al comienzo del *Liber Joseph, sive de arcano sermone*, y como preliminar conveniente para desarrollar con orden esta obra, trata Arias Montano *De divisione rerum ex quibus arcanus instituitur sermo*, división de mucha importancia dentro de lo que podemos llamar doctrina filosófica del Doctor extremeño.

Cuanto existe o puede existir corresponde, dice, a dos géneros supremos: las cosas y las acciones.

Las cosas son, a su vez, de dos modos: porque, o existen por sí, sin tener causa ni autor extrínseco a ellas; o existen en cuanto son producidas por otro sér, aunque les corresponda a ellas esencia y nombre peculiares y propios. Del primer modo no hay más que un solo sér: Dios. Al segundo modo corresponden todos los séres distintos de Dios que existen o pueden existir, pues todos ellos reconocen a Dios por autor y son efectos de Dios

Estos últimos séres, los producidos por Dios, unos de ellos ciertamente *sunt*, pero otros tan sólo *insunt*. Para no desfigurar en nada el pensamiento de Arias Montano voy a declarar con sus mismas palabras qué cosas *sunt* y qué cosas *insunt:* «Ea esse dicimus, quaecunque propriam definitionem sortita fuerint, sive per se existere possint, sive ut existant, alia re, quasi subiecto et sede egeant... alia per se et sibi sunt, alia vero non per se nec sibi existunt, sed aliis sunt, in

(49) Capítulo VII del lib. I.
(50) Capítulo XII, lib. I.

quibus existunt, quorumque informandorum aut ordenandorum causa producta sunt. Per se enim et sibi sunt, mundus, spiritus, homo. At vero magnitudo et rotunditas, non per se nec sibi, sed mundo et mundi partibus inest et est; cognitio non per se et sibi, sed spiritus est et inest (51). Es decir: *sunt* las cosas que tienen sustantividad; *insunt*, las cosas que son puros accidentes, las exclusivamente adjetivas.

Estas cosas que *insunt*, puros accidentes de las cosas que *sunt*, pueden referirse al sujeto a que corresponden de dos modos: o adecuándose a la naturaleza del sujeto en quien residen y para ayudarla en su sér y en sus operaciones, o no adecuándose a la naturaleza del sujeto en quien residen, sino siendo algo fuera o contra la naturaleza de tal sujeto. Los primeros accidentes propiamente *insunt* en sus respectivos sujetos; mas los segundos no *insunt* propiamente en los mismos sujetos, «sed inferre dicuntur». A estos últimos accidentes que no están propiamente en el sujeto, sino que obran sobre él, pero contra su naturaleza o, al menos, fuera de ella, corresponden la violencia, la enfermedad, la muerte..., cuanto tiende a la deformación o corrupción del sujeto.

Los accidentes que *insunt* en algún sujeto dan a éste eficacia para hacer o padecer; y de suyo tienden todos a la perfección del sujeto en quien residen.

Cuantos séres del mundo obran o padecen, excepto Dios, están u obran en un lugar. Dios, aunque obra en todo lugar, no está propiamente en lugar alguno, supera infinitamente el ámbito de cualquiera lugar. Tampoco necesita Dios del lugar para obrar: puede hacerlo *in loco, ultra, praeterque et extra locum.*

Duración es la existencia de todas las cosas que son, según sus propios géneros. La duración total que carece de principio y de fin, es la eternidad. La duración según partes, que tienen principio y fin, es el tiempo.

Las cosas que son, esto es, las sustancias, se dividen en espíritus y cuerpos. Los espíritus son de dos modos: espíritu supremo e infinito, Dios; y espíritus post-supremos, los ángeles y las almas humanas. Los cuerpos, a su vez, son de cuatro clases: celestes, acuáticos, aéreos y terrestres. Estos últimos son inanimados y vivientes. Entre los cuerpos vivientes el más perfecto es el hombre.

Las cosas que *insunt* en otras, esto es, las que son adjetivas y de

(51) Folio 2 v., sin numeración. Ed. cit.

algún modo accidentes, las divide Arias Montano en partes, instrumentos, ornamentos, formas y hábitos.

El lugar es público o privado.

De la duración no presenta Arias Montano división alguna; sólo dice que no es de tantos géneros como partes tiene: horas, días, semanas, etc.

A continuación trata nuestro Exégeta de dar a conocer en el mismo libro *De arcano sermone*, las propiedades, fuerzas y naturalezas de las cosas según lo denota y expresa el lenguaje de los Libros Santos. Aunque todo este estudio parece que ha de ser importantísimo dentro del orden filosófico, sin embargo, los términos y vocablos propiamente filosóficos que Arias analiza no son muchos; y aun de aquellos que trata se limita a resumir las enseñanzas que acerca de la naturaleza y propiedades de esas cosas se desprenden de lo que dice la Santa Biblia: no penetra Arias en más filosofías.

Para dar a conocer cómo procede el Escritor español voy a transcribir lo que dice a propósito de una voz de significado filosófico en el más estricto sentido. En el capítulo CXXXV, tratando de las relaciones, estudia la verdad; y escribe: «Veritas. Veritatem ita definimus ut editis orationi aut similitudini aut exemplo rem conformem et consentaneam esse dicamus. Opponitur autem in oratione veritas mendatio. Exemplo vel parabolae veritas ita oponitur ut umbra corpori, imago rei ipsi ex qua efficta est. Itaque veritatem ipsam rem certam et constantem esse dicimus. Veritas igitur ad promissum relata, promissorum praestitum effectum, ad conventa vero et dicta,
Ose. 4 constantiam significat ut. Non est enim veritas, non est
Zach. 8 misericordia, et non est scientia Dei in terra, et Loquimini veritatem unusquisque ad proximum suum (52).

Veritas etiam cum misericordiae nomine coniuncta,
Gens. 24 beneficium praestitum, aut praestandum significat, ut
Prover. 3 Si facitis misericordiam et veritatem cum domino meo. Et misericordia et veritas te non deserant.

Saepe etiam veritas iusti et aequi cognitionem stu-
Exod. 18 diumque significat, ut, Provide autem de omni plebe viros sapientes et timentes Deum, in quibus sit veritas,

(52) Estos dos últimos puntos son textos de la Sagrada Escritura tomados de los lugares que Arias Montano indica al margen. Así, el primer texto; «Non ets veritas...», está tomado del versículo 1 del capítulo IV de la Profecía de Oseas; y el segundo: «Loquimini veritatem...», del versículo 16 del capítulo VIII de la Profecía de Zacarías, Lo propio, con los otros textos que Arias Montano aduce.

3 Reg. 3 et Tu fecisti cum patre meo David misericordiam, sicut
Daniel 3 ambulabit in conspectu tuo, in veritate et iustitia, et
Quia in veritate et in iudicio induxisti omnia haec, prop-
ter peccata nostra. Christi autem veritas, divinum
Joh. 1 Spiritus sancti beneficium in homines collocatum, et
novorum hominum regeneratio est. S. S. E. Vidimus
Johan. 15 gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre. Et lex per
Ephes. 4 Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum,
et Quem ego mitam vobis spiritum veritatis. Et sicut
est veritas in Iesu, deponere veterem hominem, etc.
Ipse etiam Iesus Christus, qui summam rerum omnium,
Johan 14 quae ad vitam et salutem pertinent, in se completissi-
Johan. 8 mam perfectissimamque continet, veritas appellatur, ut,
Ego sum via, veritas, et vita. Et veritas liberabit vos» (53).

Como se ve, Arias Montano se limita a presentar los significados que la palabra verdad: tiene en las Sagradas Escrituras, probando la realidad de estos significados con textos bíblicos, indicados al margen.

Por consiguiente, la exposición no es propiamente filosófica, según consta por lo que he transcrito, aunque no deja de tener importancia para la Filosofía: como auxiliar de esta ciencia: puede servir para comprobar, por medio de las Sagradas Escrituras, verdades y nociones filosóficas.

La originalidad que en todo esto demuestra Arias Montano no está en la doctrina, ni podía estar en ella, pues no trata de presentar ideas propias, sino de ofrecer las que se contienen en la Biblia; la novedad de la obra del Exégeta español es haber reducido a algo semejante a un índice las nociones que sobre las cosas hay esparcidas en la Santa Biblia.

En el *Liber Ieremineæ, sive de actione*, clasifica Arias Montano los hábitos y gestos, de este modo: unos, dice, son simples, como estar en pie o tendido otros compuestos, como estar sentado, etc. Supuesta la forma como está hecha esta clasificación no atañe a la Filosofía.

En el mismo libro hay otro esbozo de clasificación de los hábitos y gestos. Estos pertenecen y se aplican a los séres animados y a los que carecen de alma, como el cielo y la tierra. De los séres animados no hay ninguno a quien afecten tanto los hábitos como es el hombre. Respecto a éste, los hábitos se refieren a todo el cuerpo o a algunos

(53) Página 98, col. 2.ª Ed. cit.

de sus miembros. Los hábitos se refieren, unos a los afectos del sér a quien corresponden, y otros a los efectos de este sér. Así, pues, unos son pasivos y otros activos. Esta distinción es muy útil para explicar los distintos géneros y lugares de hábitos.

* * *

Como consecuencia de la exposición que acabamos de hacer de las doctrinas de Arias Montano que más tienen de filosóficas, puede decirse con seguridad que el Doctor extremeño no es filósofo, sino teólogo.

En cuanto a su filiación doctrinal, es indudable, y lo comprueban las doctrinas expuestas, que Arias Montano pertenece a la tendencia moderada y renaciente que caracteriza a la Teología y Filosofía escolásticas españolas del siglo XVI.

Sin embargo, el matiz tradicionalista que Menéndez y Pelayo advierte, como antes dije, en el Exégeta de Fregenal de la Sierra, es también real e indiscutible. En el capítulo II del libro I del *Liber generationis et regenerationis Adam* parece que Arias Montano niega en absoluto al esfuerzo y diligencia de la razón humana el poder demostrar la existencia de Dios y conocer cuál es la naturaleza divina: «Igitur quidnam Deus, quaeque Dei natura sit, humanae indagationis et contemplationis diligentia et opera cognoscere mortalibus omnino negatum est» (54). En el capítulo VII del libro I de la propia obra, tratando *De proposito Dei*, parece negar también al hombre, sin el magisterio divino, el poder conocer la naturaleza humana: «Veram, constantem, et certam de hominis natura et ingenio, deque eiusdem integritate aut vitio doctrinam, nisi magistro Numine humanis animis non posse percipi, in huius quam teximus, enarrationis initio et proemio dicebamus» (55). Aunque quitemos a estos textos todo lo que queramos suponer que hay en ellos de exageración meridional, siempre resultará indudable que existe en Arias Montano un fondo tradicionalista, una desconfianza desmesurada en los resultados y fuerzas de la razón humana, y, precisamente por esto, un anhelo incesante de buscar la verdad en la revelación y en la palabra de Dios. Por esto, hablando de las doctrinas del Santiguista extremeño dijo Francisco Pacheco, al año siguiente de morir Arias Montano: «La Filosofía de Aristóteles que estudió, dexó despues con mejor

(54) Página 5 de la 1.ª edición: Amberes, 1593.
(55) Página 24. Ed. cit.

conocimiento, juzgando que no avia mas acertada filosofia que la de la Escritura, cuyo autor era el Espiritu Santo» (56).

Aunque Arias Montano no fuera filósofo, tiene, no obstante, inmensa importancia, por sus trabajos y sus libros, en la cultura universal del siglo XVI. El Director y factotum de la *Políglota Regia* merece con justicia ser llamado «rey de nuestros escriturarios», como le apellida Menéndez y Pelayo (57), y que Juan de Jaúregui cantara su fama en el mismo siglo XVI:

«Vivirás, o Montano, en cuanto el labio
umano esplique voz, i en coro alterno
viva de Palas inclita lo sabio,
i de la sacra página lo eterno» (58).

---

(56) *Libro de descripcion de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, Sevilla, 1599. Lo transcrito está en el folio 83, sin numeración.

(57) *Inventario bibliográfico de la Ciencia española*, t. III de esta obra, Madrid, 1888, pág. 139.

(58) Pacheco: *Libro de descripcion de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, Sevilla, 1599, folio 83 v., aunque la obra no lleva numeración en las páginas.

CAPÍTULO III.

PEDRO SIMÓN ABRIL.

I. Noticia biográfica.

Desgraciadamente, son muy pocos los datos biográficos que he podido adquirir sobre Pedro Simón Abril. Nació en Alcaraz hacia el año 1530; y fué profesor toda su vida: primero en Tudela de Navarra; después, de griego y latín, en distintas localidades aragonesas; más tarde, de Retórica, en la Universidad de Zaragoza; y, por último, maestro del estudio de Alcaraz. Murió después del año 1589 (1).

II. Nota bibliográfica.

Las obras de Pedro Simón Abril pueden clasificarse en dos grupos: gramaticales y literarias el uno, y filosóficas el otro; subdividiendo los escritos correspondientes a cada uno de estos grupos en otras dos secciones: una para las obras originales de Simón Abril y otra para sus versiones (2).

---

(1) Sobre Pedro Simón Abril, aparte de las obras de carácter general, pueden verse: la *Introducción* de Don Adolfo Bonilla y San Martín a la *Ética de Aristóteles traducida del griego y analizada por Pedro Simón Abril* (Madrid, 1918); *Pedro Simón Abril: sus ideas políticas y sociales* por M. Marfil en *Nuestro Tiempo*, t. VIII, págs. 195-205; *Estudios para la historia de la ciudad de Alcaraz* por Don José Marco Hidalgo, en la *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, t. XVIII, págs. 384-415; etc.

(2) Para la bibliografía de Pedro Simón Abril, pueden verse: la *Bibliotheca hispana nova* de Don Nicolás Antonio, t. II, Madrid, 1788, págs. 238 y 239; la *Bibliografía aragonesa del siglo XVI* de Don Juan M. Sánchez, t. II, Madrid, 1914; *Ensayo de una Biblioteca tudelana* (Tudela, 1933), por Don José Román Castro, págs. 227-231; etc.

Obras gramaticales y literarias.

Las originales de Simón Abril, es decir, las no versiones, son las siguientes:

Gramáticas latina, griega y castellana (3).

Don Julio Cejador y Frauca, autoridad indiscutible como gramático y filólogo clásico, juzga así el valor de estos tratados: «Simón Abril es por su método de enseñanza de las lenguas clásicas, del cual proceden las posteriores traducciones yuxtalineales, con el texto castellano junto al latino, el mejor de nuestros pedagogos prácticos, ganando al mismo Nebrija en esta parte... Sus gramáticas latina, griega y castellana se fundan en el método comparado práctico, como lo dice el título de «La gramática griega escrita en lengua castellana para que desde luego puedan los niños aprender la lengua griega juntamente con la latina, conforme al consejo de Quintiliano, con el aiuda y favor de la vulgar», título que cifra todo su método, el mejor sin duda alguna de cuantos se han inventado. En el orden práctico, es Simón Abril el primero de nuestros humanistas, y su método debiera ponerse hoy en práctica sin tener que mudar una palabra de sus maravillosas versiones en romance» (4).

Las versiones de Pedro Simón Abril, unas del griego y otras del latín, son los *Tabla* de Cebes Tebano, los *Progymnasmas* de Aftonio, los diálogos de Luciano, varios discursos de Demóstenes y de Esquines y sermones de San Basilio y San Juan Crisóstomo, las fábulas de Esopo, el *Pluto* de Aristófanes, la *Medea* de Eurípides, algunas oraciones y cartas de Marco Tulio, comedias de Terencio...

Obras filosóficas.

Obras originales de Simón Abril, esto es, no traducidas:

Dice Simón Abril que pensó escribir compendiosamente de las tres partes en que se divide la Filosofía: racional o lógica, natural

---

(3) Véase el artículo *Pedro Simón Abril. Carta inédita de 1575* publicada por el P. Andrés en el *Boletín de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo*, 1936. Número 1, enero-marzo, págs. 19-23.

(4) *Historia de la lengua y literatura castellana*, t. III, Madrid, 1915, N.º 55, página 107.

o física y moral (5); pero de esta última nada llegó a componer más que las versiones de que luego hablaré. Publicó:

INTRODUCTIONES AD LOGICAM ARISTOTELIS, impresa en Tudela en 1572.

PRIMERA PARTE DE LA FILOSOFÍA, LLAMADA LA LÓGICA O PARTE RACIONAL, estampada en Alcalá en 1587.

FILOSOFÍA NATURAL, que permanece inédita (6).

COMENTARIOS A PORFIRIO, inéditos y, al parecer, perdidos. Habla de ellos Simón Abril en sus advertencias al capítulo XI del libro VI de la *Ética* de Aristóteles: «...como ya en los comentarios sobre Porfirio lo mostramos...» (7).

COMENTARIOS A LA LÓGICA DE ARISTÓTELES. Inéditos y, al parecer, perdidos también. Da noticia de esta obra su propio Autor en las advertencias al capítulo III del libro VI de la *Ética de Aristóteles*. «De todo esto, dice, tratamos claramente en la Introducción que publicamos para la Lógica de Aristóteles, y muy largamente en los comentarios que sobre su lógica tenemos escritos, si a luz salieren algún día» (8).

Las traducciones filosóficas de Simón Abril son de Platón y de Aristóteles. Del primero vertió directamente al castellano los diálogos *Cratilo*, de la recta razón del hombre, y *Gorgias*, que desde varios respectos puede considerarse como obra filosófica, no obstante su argumento retórico. Del Estagirita, Simón Abril pensó traducir al castellano todas las obras filosóficas, tanto las de Filosofía racional como las de Filosofía natural y moral. Dícelo así claramente el propio Simón Abril: «Despues, con el divino favor procuraremos de traduzilles los libros de Aristoteles, que para esto hazen al caso declarandolos con sus argumentos y comentarios en la parte racional y natural, de la manera que a gloria de Dios avemos hecho con la moral» (9).

---

(5) *Primera parte de la Filosofía, llamada la Lógica*, lib. I, cap. V, fol. 7 v. de la 1.ª ed.: Alcalá: 1587.

(6) Dice Menéndez y Pelayo *(De las visicitudes de la Filosofía platónica en España. Estudios de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 88, nota) y repite Bonilla, que en la biblioteca de Don Aureliano Fernández Guerra había un manuscrito con esta obra de Simón Abril. Yo no he logrado ver este texto. He consultado el índice y las papeletas de la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, y en ellos no hay nada sobre la Física o Filosofía Natural de Simón Abril.

(7) Página 270 de la edición de Madrid de 1918.

(8) Página 249. Ed. cit.

(9) *Primera parte de la Filosofía llamada la Lógica*, lib. I, cap. V, Fol. 7 v: Edición de Alcalá, 1587.

Sin embargo, no llegó a traducir más que dos obras morales de Aristóteles: la *Política* y la *Etica*.

Los ocho libros de Republica del Filósofo, traduzidos originalmente de lengua griega en castellana por Pedro Simon Abril natural de Alcaraz i Cathedratico de Rhetorica en la Universidad de Çaragoza. Fueron impresos en esta última ciudad por los hermanos Lorenzo y Diego de Robles, en el año 1584 (10). Dedicó Simón Abril este libro al Reino de Aragón y, en representación de éste, a sus diputados, por el buen gobierno con que se regían los aragoneses y porque Simón Abril llevaba ya veinticuatro años enseñando en Aragón.

Según el Traductor dice en la dedicatoria, vertió al castellano este tratado por el mérito intrínseco de la obra, que el Estagirita compuso fundándose en lo que por experiencia había aptendido, y que, por esto, es mucho más útil que la *República* de Platón, obra puramente idealista y utópica; y porque veía que teniendo versiones de esta obra de Aristóteles en sus propias lenguas casi todas las naciones, España carecía de ella, y así era muy poco aprovechada entre nosotros la doctrina política del Estagirita.

El orden que sigue Simón Abril en esta versión consiste en declarar brevemente, al comienzo de cada uno de los ocho libros políticos de Aristóteles, el contenido del libro. Lo mismo hace al comienzo de cada capítulo. Luego sigue el texto aristotélico. Por último, al final de casi todos los capítulos, pone unas notas explicando más ciertas doctrinas, amoldándolas al Cristianismo, sacando alguna consecuencia de lo establecido por el Estagirita, etc., etc. Varias de estas apostillas finales, como la del capítulo I del libro III sobre la ciudad, los ciudadanos y la verdadera nobleza e hidalguía, son más que notas, verdaderos capítulos. En todas estas introducciones y notas hay alusiones a sucesos que entonces eran de actualidad, observaciones discretas, etc.; pero no ideas originales sobre Filosofía política, aunque Simón Abril no blasona de original, ni tampoco era lugar muy adecuado para exponer ideas del todo propias el comentario o declaración de un texto ajeno.

No debió de ser del agrado del público esta versión: porque cons-

(10) Esta obra es bastante rara. Yo me he servido del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid, que, según un sello en tinta puesto a modo de ex libris, perteneció a Don Pascual de Gayangos. Es un tomo en 8.º de seis hojas preliminares y erratas, sin foliación, y 266 de texto, numeradas en una sola página. Está encuadernado en pergamino; y lleva la signatura: R. 11.904.

tando en la portada que: «Estan asimismo aparejados para salir a luz con la misma diligencia los diez libros de las Ethicas del mismo Filosofo, si por la esperiencia se viere que da gusto esta doctrina», la traslación de la *Ética* permaneció inédita hasta nuestros días; y eso que esta última obra la tradujo Simón Abril antes que la *Política*, según lo indica claramente el preámbulo del capítulo IX del libro X de la *Ética*.

Los diez libros de las Éticas o morales de Aristóteles, escritas a su hijo Nicomaco, traducidos fiel y originalmente del mismo texto griego en lengua vulgar castellana. Parece que Pedro Simón Abril concluyó esta versión en 1580; sin embargo, no se imprimió hasta que la sacó a luz en 1918 la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, en edición impresa en Madrid y dirigida y prologada por Don Adolfo Bonilla y San Martín.

Se decidió Pedro Simón Abril a verter al castellano esta obra, según él dice en la dedicatoria, a Don Felipe II, por la gran utilidad que puede esperarse del conocimiento de la misma, ya que trata de la Filosofía que toca a la vida y costumbres de todos los hombre. Dedica la versión a Don Felipe II porque, versando el tratado sobre la virtud y el buen gobierno, a nadie cree poder dirigirle mejor que al Rey que gobernaba con tanta prudencia y juicio.

Lo mismo que en la *República*, al comienzo de cada libro y de cada capítulo pone el traductor un preámbulo, declarando sucintamente el contenido del libro o del capítulo respectivos y la relación que guarda con el resto de la obra. A algunos capítulos, pocos, les añade al final una apostilla para la mejor inteligencia del Estagirita. Como el fin que al redactar estas notas se propuso Simón Abril es tan sólo facilitar el conocimiento del texto aristotélico, escríbelas con mucha sencillez y claridad, sin pretensiones de erudición ni de ciencia, aunque en alguna ocasión, como en la apostilla que sigue al capítulo VI del libro I, demuestra conocer bien la Historia de la Filosofía Griega. El principal esmero le puso Simón Abril en hacer notar las equivocaciones que padeció el Estagirita al enseñar doctrinas opuestas a la verdad cristiana. Así, en los capítulos VI del libro I y III del libro IV, hace resaltar cómo, al tratar de la grandeza y bajeza de ánimo, se coloca el Estagirita en un punto de vista ajeno al que debe adoptar el cristiano; en el capítulo XI del libro V advierte la equivocación de Aristóteles y de Marco Tulio al sostener que quien perjudica a otro por satisfacerse del agravio que éste le ha hecho, no le agravia, pues los que de este modo obran «hacen agravio a la divina justicia

usurpando su oficio, el cual es castigar a los que han agraviado a sus prójimos» (11); en el capítulo VII del libro VIII observa que Aristóteles ignoraba, por no ser cristiano, cuán infinito es el amor de Dios a sus criaturas, y que, por esto, dijo que el sér más excelso en dignidad y perfección es más amado de los demás séres de lo que él les ama a ellos; etc. Alguna vez, también corrobora la verdad de lo que Aristóteles enseña por la doctrina de nuestro Señor Jesucristo: de este modo, al comienzo del capítulo VII del libro X, nota que, según el Evangelio, es cierto que la mayor felicidad del hombre se halla en la contemplación, como lo dijo el Señor a la Magdalena, que estaba a los pies del Redentor considerando y contemplando sus palabras: que había escogido la mejor parte.

Como traductor del griego, Simón Abril es muy estimable: supo vencer la gran dificultad que requiere el trasladar por vez primera al castellano libros como estos del Estagirita, empleando voces y giros nuevos que reclamaban la exactitud del texto griego. «La versión, dice Bonilla, es, en general bastante fiel, aunque a veces abrevia y algunas amplifica un tanto el texto» (12). Sobre todo, estas traducciones de Simón Abril tienen el mérito grande de ser las primeras directas al castellano de obras de Aristóteles, o como dice el propio traductor, de ser «el primer fruto que de esta filosofía [se refiere a Aristóteles] sale en lengua castellana» (13).

III. Doctrinas filosóficas de Pedro Simón Abril.

Únicamente podemos hablar de las doctrinas lógicas o de la Filosofía Racional, propias de nuestro Autor: pues, como ya dije, de la Filosofía Física o Cosmológica no ha llegado a nosotros el tratado de Simón Abril; y de la Filosofía Moral no expuso ideas propias y sólo comentó y explicó al Estagirita.

En el año 1587 imprimió Juan Gracián en sus prensas de Alcalá de Henares una obra de Pedro Simón Abril que lleva este título: Primera parte de la Filosofía llamada la Logica, o parte racional, la qual enseña, como ha de usar el hombre del divino, y celestial don de la razon: assí en lo que pertenece a las

(11) Página 237. Ed. cit.: Madrid, 1918.
(12) *Introducción* a la *Ética de Aristóteles traducida... por Pedro Simón Abril.* Ed. cit., págs. XLV y XLVI.
(13) Final de la dedicatoria a Don Felipe II, págs. 8 y 9. Ed. cit.

CIENCIAS, COMO EN LO QUE TOCA A LOS NEGOCIOS. COLEGIDA DE LA DOCTRINA DE LOS FILOSOFOS ANTIGUOS Y PARTICULARMENTE DE ARISTOTELES. Parece que esta obra es la versión castellana de otra que con el título de *Introductiones ad Logicam Aristotelis* publicó Simón Abril en Tudela en el año 1572 (14).

En la carta dedicatoria del tratado a Don Juan de Idiáquez, Comendador de Monreal, en la Orden Militar de Santiago, y del Consejo de S. M., después de indicar la utilidad del estudio de la Filosofía, y algo sobre el modo de enseñarla, dice el Autor que dirige el tratado al Magnate susodicho porque el libro nació merced a la industria y a la orden del Comendador santiaguista.

Sigue luego un curioso prólogo «sobre la orden, que se deue guardar en el aprender las ciencias». En él recuerda Simón Abril el simil que de los dos hijos de Abraham aplicó a las ciencias Filón de Alejandría; y distingue en las ciencias: unas «que son como criadas de las otras», y disponen «el humano entendimiento para que pueda aposentar en el alma las otras [ciencias] que son como señoras, y gente principal» (15): la Gramática, la Lógica, «que enseña la orden y concierto, que han de guardar las cosas entre si, quando quisieremos reducillas a doctrina, y la manera de inquirir la verdad en las cosas dudosas por medio del discurso demostrativo dialectico» (16); la Retórica y las Matemáticas. Las otras ciencias que, según el simil, son las señoras y gente principal, a quienes sirven las antes dichas, son: «la filosofia y ciencia de la naturaleza de las cosas, assi en general como en particular» (17); la «filosofia moral, la qual declarando al hombre las partes y virtudes de un animo perfeto en todo genero de obras, y la manera de regir bien su familia, y los cargos que le encargare la republica, sirve de guia muy fiel para passar el camino desta vida sin ser salteados de los vicios» (18); la jurisprudencia, «que no es en realidad de verdad otra cosa que una hija de la filosofia moral» (19); «la metafisica que con unos principios y doctrinas generales fortifica a las

---

(14) Poseo la edición hecha en Barcelona en 1886 para la Biblioteca intitulada *La verdadera ciencia española;* pero utilizo la primera edición: Alcalá, 1587, sirviéndome del ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-IX-6-24.

(15) Fol. 5, sin numeración, como todos los preliminares de la primera edición.

(16) Loc. cit.

(17) Loc. cit.

(18) Loc. cit., fol. 5 r. y v.

(19) Loc. cit., fol. 5 v.

demas ciencias, y las alumbra con un muy grande resplandor» (20); y la Teología. No es posible adquirir ninguna de estas ciencias principales sin el buen uso de las que son medios e instrumentos para ello, de las ciencias auxiliares, y, singularmente, «sin ir apercebido del arte de la logica, que es la portera de toda manera de dottrina» (21). Para facilitar el estudio de las ciencias, Simón Abril dice que, sirviéndose de autores antiguos que ha manejado durante cuarenta años, ha procurado poner en lengua castellana toda la Filosofía; y que comienza a publicarla por la primera parte de esta ciencia, la Lógica, «instrumento tan necessario para el saber que sin el ninguna cosa se puede saber perfetamente» (22).

Fundándose en que al enseñar al entendimiento «deuese de seguir la orden de la misma naturaleza, pues no es otra cosa el arte que una imitacion de la naturaleza» (23), opina el Profesor de Zaragoza que el orden conveniente para la enseñanza de las ciencias y disciplinas es este: Gramática, desde los 5 a los 12 años; Lógica y Matemáticas, desde los 12 a los 14 años; Retórica y elocuencia, desde los 14 a los 16 años; Filosofía Natural, las que hoy se llaman ciencias naturales, y la Biología y la Psicología, de los 16 a los 18 años; Filosofía Moral, de los 18 a los 20 años; y después las Facultades mayores: Leyes, Medicina y Teología.

El tratado de Simón Abril está dividido en tres libros: el primero, del origen, historia, nombre, definición, división y orden de la Filosofía; el segundo, de la perfecta oración y singularmente de la primera parte de la Lógica, llamada Tópica, sobre la invención; y el tercero, de la segunda parte de la Lógica, denominada Analítica, del discurso y argumentación.

La Filosofía no es invención de los hombres, sino de Dios, que infundió el conocimiento de ella al crear perfecto al primer hombre. Verdad es que el conocimiento de la Filosofía se enturbió en el hombre por el pecado original; pero, aunque con menos perfección y merced a la enseñanza de unos hombres a otros y de la luz de la razón que Dios puso en las almas, se conserva constantemente. Nada suponen contra este origen divino de la Filosofía los errores en que han incurrido los filósofos: porque la culpa de ellos no es de esta ciencia, sino de la torpeza y debilidad del entendimiento de esos filósofos.

(20) Loc. cit.
(21) Loc. cit.
(22) Loc. cit., fol. 6 v.
(23) Loc. cit.

El conocimiento de la Filosofía se mantuvo entre los hombres merced a la tradición, hasta que se dividieron las lenguas. Esparcidos los hombres por el mundo, conservaron los caldeos, con la lengua primitiva del género humano, la noticia de las cosas aprendidas de los hombres pasados. Los fundadores de los nuevos pueblos y naciones, olvidaron los estudios racionales por atender a las cosas indispensables para la vida corporal, y por las grandes guerras que a la sazón hubo en el mundo. Tornaron los hombres al conocimiento de la Filosofía por el trato y comunicación con los caldeos, donde ella había permanecido. De los caldeos la aprendieron los egipcios, los cananeos y los hebreos. A Europa vino la Filosofía mucho después que a los pueblos orientales. Empezaron a cultivarla los griegos, examinando la naturaleza de las cosas externas, la Filosofía Natural. Sócrates la hizo bajar del cielo y la introdujo entre los hombres, tratando de la virtud y del vicio, de lo bueno y de lo malo, de la Filosofía Moral. Platón y Aristóteles la hicieron considerar al entendimiento humano, para disponerle al conocimiento ordenado, cierto y verdadero de las cosas, dando así origen a la Filosofía Racional, la Lógica. De los griegos pasó la Filosofía a los romanos y a los árabes.

Los antiguos enseñaron la Filosofía sin división alguna de sus partes, ni método ni orden didáctico, más como quien aconseja con alegorías y parábolas que como quien demuestra científicamente la verdad. El mismo Platón usó de este procedimiento al tratar del alma en el *Timeo*. Hipócrates y después Aristóteles, juzgando que convenía variar de método para facilitar la enseñanza, dividieron en partes las ciencias, sin mezclar las unas con las otras, poniendo lo que atañe a cada ciencia en orden y concierto, y usando siempre de términos propios y claros, que no pueden entendrese en diversos sentidos.

Todas las naciones antiguas enseñaron la Filosofía y escribieron de ella, en sus propias lenguas. Es un yerro atar la Filosofía a una lengua determinada, máxime siendo esta difícil y fuera del uso corriente. Además, mucho más fácil les ha de ser al maestro explicar los conceptos y al discípulo entenderlos bien en su propia lengua que en otra cualquiera extraña.

El nombre de Filosofía no significa una ciencia particular, sino que es un nombre universal, que expresa todo aquello que el entendimiento humano puede entender y conocer en las cosas por la luz natural y propia del mismo. Equivale, pues, la Filosofía a ciencia, sabiduría, doctrina. Antiguamente se llamó sabiduría al conoci-

miento de las cosas, ya perteneciera a las ciencias, ya a las artes o a los oficios, hasta que León, príncipe de los Fliasios, preguntó a Pitágoras cuál era su profesión, respondiendo éste que era filósofo; es decir, que como aquellos que iban a los juegos olímpicos, no a ganar la corona y a hacerse olímpicos por el triunfo en las luchas, ni por lucrarse con la venta de mercancías, sino sólo a ver y a notar lo que pasaba, había hombres que en la vida no pretendían cargos ni dignidades ni riquezas y posesiones, sino que sólo aspiraban a contemplar y entender las cosas que pasan, y estos son los filósofos; y ese contemplar la realidad era la profesión de Pitágoras, porque, como la sabiduría es ciencia clara, cierta y sin mezcla de error, de las cosas altas, es de tal manera propia de Dios que no se halla en la flaqueza y miseria inseparables del hombre. Este no puede ser sabio, sino filósofo, es decir, aficionado y ansioso de alcanzar la sabiduría. A todos los estudiosos les plugo este vocablo tan modesto; y comenzaron a llamar filosofía al conocimiento de las cosas por parte del hombre.

Siendo, pues, la Filosofía el conocimiento humano de las cosas, no puede darse de ella una definición particular, como se da de las ciencias que tienen objeto particular. Conforme a la etimología puede decirse que «filosofia es una aficion y desseo de saber, que con las fuerças de la luz del humano entendimiento va rastreando en todas las cosas la verdad» (24). «Otra definicion ay, que dio Socrates al tiempo de la muerte... La filosofía es meditacion de la muerte». Con ella «quiso dar a entender Socrates que el verdadero filosofo muy con tiempo a de despegar su aficion y voluntad de todas las cosas transitorias, y perecederas, y solo preciar aquello que es eterno, y sobre quien la muerte no tiene señorio» (25).

Siendo la Filosofía el conocimiento de la verdad en todo género de cosas que el entendimiento humano puede alcanzar con sus fuerzas naturales, fundadamente se puede decir que todas las ciencias particulares son partes de la Filosofía, con la sola excepción de la Teología, que estriba en la revelación divina y no en la luz natural del entendimiento humano; pero «nos contentaremos con dalle [a la Filosofía] aquellas tres partes, que le dieron los griegos..., parte racional, que trata de disponer el entendimiento para que perfetamente y sin error se aya en el conocimiento de las cosas: la natural, que trata en general y en particular del nacimiento, ser, y fin de las cosas

(24) Libro I, cap. V, fol. 6 r., col. 2.ª
(25) Loc. cit., fol. 6 v., cols. 1.ª y 2.ª

naturales, de sus principios y naturaleza dellas, y la moral, que considera el estado del hombre en cuanto a sus costumbres y el gouierno de su vida» (26).

En la enseñanza de la Filosofía débese empezar, ya bien impuesto el alumno en la Gramática, por la Lógica o Filosofía Racional, que «dispone el entendimiento, y lo hace apto para comprehender las cosas sin error» (27); y seguir, después de ejercitar a los discípulos en las Matemáticas y particularmente en la Aritmética y en la Geometría, con la Filosofía Natural, terminando con la Filosofía Moral.

El instrumento con que mutuamente se comunican los hombres es la oración, en griego ὁ λόγος. Por eso en griego se llaman artes lógicas todas las que tratan de la oración: la Gramática, la Dialéctica y la Retórica; pero el uso ha restringido el nombre de Lógica a solamente la Dialéctica. Tómalas, pues, Simón Abril como sinónimas, aunque Alejandro de Afrodisia sólo incluye en la Dialéctica el estudio de la argumentación o demostración en sus cuatro especies: apodíctica, demostración verdadera; dialéctica, sobre lo probable; pirástice, o arte de tentar; y sofística, arte de engañar. Para ser perfecta la oración ha de tener: elegancia, discreción y gravedad. La Gramática enseña a dar elegancia y propiedad al lenguaje; la Dialéctica, a ordenar discretamente las razones; y la Retórica, a adornar la oración. En esta obra va a ocuparse Simón Abril, no de la Gramática ni de la Retórica, sino solamente de la Lógica o Dialéctica.

En la Lógica es necesario, más que en cualquiera otra ciencia, guardar el precepto de Aristóteles de poner al comienzo del libro la manera como en él se piensa proceder: porque sería fuerte cosa que careciera de luz y de orden la Lógica, que ha de servir de luz y guía a todas las demás ciencias. Primero es necesario declarar qué es método y cuántas son sus especies: porque si no es imposible saber y fijar el método conveniente a la Lógica.

Método, de ὁδος y μετα, significa con camino. «Es pues methodo orden en el tratar las cosas de las sciencias» (28). Por falta de método ocurren dos males principales en las ciencias: uno llamado vicio de cosa ajena, si el que enseña mezcla en la ciencia de que se trata cosas pertenecientes a otras ciencias; y otro, denominado vicio de inconsecuente, si no se tratan las cosas pertenecientes a la ciencia respectiva en el lugar y en la sazón correspondientes.

(26) Libro I, cap. V, fols. 7 r., col. 2.ª y 7 v., col. 1.ª
(27) Libro I, cap. VI, fol. 8 r., col. 1.ª Ed. cit.
(28) Libro II, cap. II, fol. 10 v., col. 1.ª Ed. cit.

El método puede ser de cuatro maneras. Primera: de resolución, si, «considerando el fin de la cosa, se busca el medio mas cercano que se requiere para abella de alcançar; y despues lo que es menester para aquel, y assi retrocediendo hasta llegar a los primeros principios» (29). Segunda: «Methodo de composicion es quando al contrario se va constituyendo la cosa que se trata, començando por los principios mas senzillos y de alli a lo inmediato, y de aquello a otro hasta llegar al fin que se pretende» (30). Tercera: «Methodo de definicion y division es quando se ha de tratar de una cosa general, y que tiene muchas diferencias: en la qual primero se busca debaxo de que genero esta por las comunidades, y despues en que difiere de los demas de aquella comunidad por sus propiedades; y de alli constituyda su definicion se divide en sus especies diferentes, y trata de cada una dellas de la misma manera por su orden hasta traerlas a las ultimas especies que ya debajo de si no tienen muchas diferencias de cosas, sino cosas singulares» (31). Cuarta: «Mehtodo de definicion y particion es, quando se ha de tratar de una cosa que tiene composicion natural o artificial, en la qual se busca primero la definicion por sus comunidades, y propiedades de la misma manera que en la methodo de definicion y division; y tras desto se divide en sus partes principales y inmediatas, y aquellas definidas se dividen en otras por su orden y concierto hasta tanto que no queden por tratar partes, que sean de algun momento» (32).

La Lógica se constituye con los métodos de resolución y composición, o análisis y génesis. La resolución o análisis, considerando que el fin principal de la Lógica es demostrar la verdad, trata del discurso o silogismo, de las proposiciones y de los lugares comunes donde se toman los términos de las proposiciones. A la inversa, la composición o génesis procede de los lugares comunes a las proposiciones o pronunciados, de éstos a los discursos, y del discurso al arte de la demostración. En cuestiones particulares, la Lógica se sirve también de los otros dos métodos: de definición y división, y de definición y partición.

Supuesto todo esto, Simón Abril se propone tratar: primero de los lugares comunes, y de la manera de hallar fácilmente y sin error

(29) Loc. cit., fol. 11 v., col. 1.ª
(30) Libro II, cap. II, fol. 11 r., col. 2.ª Ed. cit.
(31) Loc. cit., fol. 11 v., col. 2.ª
(32) Libro II, cap. II, fol. 12 v., col. 1.ª Ed. cit. Más adelante, en el capítulo XXIII del lib. II, distingue claramente Simón Abril entre la división y la partición.

razones y argumentos en cualquiera cuestión; y después, de los pronunciados y proposiciones, discursos, demostración, raciocinio probable, sofismas, y del uso y práctica de todos estos estudios.

«Es pues la logica una ciencia, o arte, o facultad, que enseña, como se ha de demostrar la verdad, en las cosas dudosas, quanto al entendimiento humano le es possible» (33). El ser la Lógica ciencia, arte o facultad es el género próximo de la definición. Es ciencia aunque no considere el sér y la naturaleza de las cosas según su entidad real o primera, sino según su entidad intelectual o segunda: porque prueba verdades muy claras y ciertas. Es arte: porque comprende muchos y muy útiles preceptos, encaminados a la inquisición de la verdad. Es facultad: porque es una fuerza dada por Dios al hombre para que se rija conforme a razón: es el entendimiento obrando según ciertas reglas. El demostrar la verdad en las cosas dudosas es el fin de la Lógica; y, por consiguiente, en la definición de esta es el género próximo. Añádese: en cuanto al entendimiento humano le es posible: porque, estando el alma unida al cuerpo, nada puede entender el entendimiento si no es valiéndose de los sentidos; y de aquí que en muchos casos no pueda descubrir lo que infaliblemente es la verdad, debiéndose contentar con alcanzar lo que parezca más probable y conforme a la verdad.

La Lógica se divide en dos partes: invención o Tópica y disposición o Analítica. El fin de la Lógica es enseñar a demostrar la verdad: luego ha de enseñar a buscar los medios con que se pruebe la verdad; y esto es el objeto de la Tópica. También es necesario para el fin que se propone la Lógica que los medios que demuestran la verdad se dispongan de suerte que se vea cómo de ellos resulta probada la verdad, porque si no ésta no quedaría demostrada; y este es el objeto de la Analítica. Naturalmente, la Tópica es anterior a la Analítica: porque los lugares comunes de que trata la Tópica dan los elementos de que constan los pronunciados, discursos y demostraciones de que se ocupa la Analítica; y porque si es posible hallar razones sin disponerlas rectamente, es imposible disponerlas rectamente sin haberlas hallado antes. Sin embargo, en las escuelas se enseña con orden inverso, y aun se llega a prescindir por completo de la Tópica o tratado de la invención, dentro del estudio de la Lógica.

Para indicar ahora en brevísimo resumen qué materias desarrolla

---

(33) Libro II, cap. III, fol. 13 r., col. 1.ª

Simón Abril en estas dos partes en que divide la Lógica, ningún medio me parece mejor que transcribir íntegramente la síntesis que de los dos libros postreros de su tratado hace el Filósofo de Alcaraz. En la Tópica o primera parte de la Lógica, Simón Abril cree haber tratado de «las mas graves cosas desta facultad, y las mas necessarias para el uso y trato humano, como son el hazer discretamente una particion, y una division, el definir propiamente, el buscarle a cada cosa sus verdaderos y essenciales atributos por uso de categoria, el saber todos los lugares, a donde auemos de acudir a buscar razones en qualquier negocio, o disputa, que se offrezca, el saber los generos de questiones, que en todas las cosas se nos pueden ofrecer» (34). En la segunda parte de la Lógica o Analítica «se trato primero de las partes mas senzillas de la demostracion, que son los terminos llamados el sujeto y el atributo, y de las divisiones necessarias que se hazen dellos y de las que se suelen hazer que no son de importancia: despues definimos que cosa era la oracion y cuantas maneras ay della, y qual de ellas era necessaria para el negocio de la logica; tras desto declaramos que cosa era el pronunciado, y en cuales differencias se dividia por razon de su ser, y en quales por razon de su cantidad, y cualidad, y en quales por la diversidad de los tiempos. Tras desto se ofrecio tratar de las differencias de las oposiciones de los pronunciados senzillos, y de las leyes que guardan entre sí: de la manera de reciprocar los pronunciados, y del juzgar los que se llaman modificados, y de la manera de su oposicion; de la inutilidad de los pronunciados, que los sofistas llaman esponibles. Tras desto se trato del segundo genero de pronunciados llamados conjuntos, y de sus diferencias: de la manera de juzgar su verdad, y de la manera de sus oposiciones. Tratada ya toda la materia de los pronunciados se trato en general de la argumentacion, y se declaro por la semejança de las medidas, que manera de cosa era la argumentacion, y como avía una perfeta y otra imperfeta llamado el enthymema, y como pueden hazerse entimemas de argumentacion perfeta; y por el contrario reduzir a perfeta el enthymema. Como la argumentacion se divide en dos differencias, una llamada inducion y otra discurso: que cosas se prueuan con ella, y que cosas con el; como ay dos maneras de discursos por razon de la forma o disposicion de los pronunciados, una los que se llaman senzillos y otra de los que se dicen conjuntos: como los senzillos tienen tres maneras

(34) Libro III, cap. I, fol. 55 v., col. 2.ª Ed. cit.

de disposicion llamadas las tres figuras, y en ellas diez y nueve modos, con las leyes, que cada uno requiere: que manera de discurso es el sorites, y que engaño puede haber en el; como se reduzen los modos imperfectos a los quatro primeros, unos por reciprocacion de pronunciados, y otros por el contradictorio de la conclusion; que manera de pronunciados conjuntos tienen forma de discurso, y que leyes de necessidad de ilacion se halla en ellos, y quales no son de momento: como por razon de la materia ay tres maneras de discursos, unos demostrativos, otros dialecticos, y otros engañosos: que cosa es demostracion, y como ha de proceder por principios infalible y necessariamente verdaderos, que cosas presupone el que demuestra del sujeto de la cuestion demostrada, y que del atributo, y que de los principios; como la demostracion se divide en afirmativa y negativa, y en demostracion del que y del porque, y quales dellas es la mas perfecta; quales de los lugares son demostrativos; de que manera puede haber demostracion circular entre cosas reciprocas; que manera de demostracion es la que demuestra deduziendo a inconvenientes; o a cosas impossibles; que manera de discurso es el dialectico, y porque se dijo assi, y quan flacas son sus fuerças, y como el entendimiento humano se acoge a el a falta del demostrativo, y en que manera de questiones se exercita. Que es discurso engañoso, y que fin tiene el que usa de el; como hay dos maneras de el, una que para prouar lo falso toma proposiciones falsas, aunque las dispone legitimamente, qual merece el nombre de discurso, y otra que tomando las verdaderas o falsas engaña con la mala disposicion, el qual no merece el nombre de discurso assi absolutamente dicho, sino con este aditamento, discurso engañoso; como este engaña por treze especies de engaño, seys que consisten en tomar engañosamente el vocablo, y siete en usar mal de las cosas fuera del vocablo» (35). Por último, Simón Abril declara, en el postrer capítulo de la obra, de qué modo y con qué ejercicios se ha de enseñar prácticamente la Lógica.

El orden con que Simón Abril procede en el desarrollo de las cuestiones que acabamos de indicar es casi siempre este: primero define el concepto de que trata; luego le divide; y, por último, presenta las reglas lógicas concernientes a él, encaminándolas a la demostración como a fin último de la Lógica.

La doctrina que desarrolla este tratado no es original, ni muchísimo menos. Así lo reconoce y anuncia Simón Abril al declarar su

(35) Libro III, cap. XXXV, fol. 99 v., cols. 1.ª y 2.ª, fol. 100 r., cols. 1.ª y 2.ª, y fol. 100 v., col. 1.ª Ed. cit.

proyecto de escribir compendiosamente de las tres partes de la Filosofía: «Nosotros pues con el divino fervor trataremos primero introductoria y compendiariamente de todas estas tres partes de la filosofia, no poniendo nada de nuestro, porque ni aun tengo de que, aunque quiera, sino trayendo aqui las doctrinas de aquellos sabios antiguos» (36). Y al finalizar la primera parte de la Lógica o Tópica, el propio Simón Abril escribe así: «esto es lo que auemos tenido que dezir, no poniendo nada de nuestra casa, sino reduziendo a alguna buena orden y llaneza lo que aquellos antiguos filosofos escriuieron acerca de esto sabiamente, y en las escuelas de puro antiguo esta ya casi olvidado» (37). En la Analítica, o segunda parte de la Lógica, aunque no hace una declaración semejante, cita frecuentísimamente a los maestros clásicos de la Dialéctica, para fundarse en sus enseñanzas. El inspirador y maestro a quien principalmente siguió Simón Abril fué Aristóteles: constantemente habla de las enseñanzas del Estagirita; y al finalizar la obra, en el último capítulo, dice textualmente que ha seguido «la sana doctrina y buen modo de enseñar de los antiguos, y particularmente de Aristóteles», reconociendo, sin embargo, que la Lógica de los clásicos es aún perfectible.

El respecto de Simón Abril por la doctrina dialéctica del Estagirita hasta le hace tratar de cuestiones que, por su escasa importancia, no debieran ser tratadas, a juicio del Maestro alcaraceño, sólo porque Aristóteles las desarrolla. Así, por ejemplo, dice: «La disputa de los pronunciados modificados la passara por alto si la autoridad de Aristoteles que tambien trato de ellos, no estuviere de por medio, y sino se hiziere tanto caso della comunmente en las escuelas» (38).

No obstante, Simón Abril no es un ciego secuaz del Estagirita, de modo que se limite a repetir lo que este expuso y no emita juicio propio sobre las materias dialécticas. Así, por ejemplo, estudia el uso de los pronunciados conjuntos (39), de los modos imperfectos del silogismo (40) y de los silogismos compuestos (41), aunque Aristóteles no trata de estas cuestiones en su *Organon* lógico. Es, pues,

(36) Libro I, cap. V, fol. 7 v., col. 1.ª Ed. cit.
(37) Libro II, cap. XXXI, fol. 55 r., col. 2.ª Ed. cit.
(38) Libro III, cap. X, fol. 67 v., cols. 1.ª y 2.ª
(39) Libro III, cap. XI.
(40) Libro III, cap. XVI.
(41) Libro III, cap. XXIII.

Simón Abril peripatético decidido, aunque no ciego, sino racional y prudente.

Por esta adhesión y fervor de Pedro Simón Abril por la doctrina de Aristóteles me parece que con más fundamento se puede colocar al Escritor alcaraceño entre los filósofos peripatéticos que entre los independientes. El propio Don Adolfo Bonilla, que, en el índice de la Historia de la Filosofía Española, sitúa a Simón Abril entre los filósofos independientes, en el discurso que pronunció, en el Ateneo de Madrid, el 6 de mayo de 1905, sobre *Don Quijote y el pensamiento español,* cita a Pedro Simón Abril como uno de los representantes que tuvo en la España del siglo XVI el aristotelismo o peripatetismo clásico, juntamente con Cardillo de Villalpando, Núñez, Monzó, Monllor y Pedro Martínez (42).

Aunque la doctrina de la *Filosofía Racional* de Pedro Simón Abril no tenga el mérito de la originalidad, sí posee otros muy apreciables, ciertamente. Trata de la invención o parte tópica dentro de la Lógica, cuando era usual hacerlo en la Retórica; y estudia esta materia antes que la disposición o parte analítica de la Lógica, en la que ordinariamente se ocupaban los dialécticos; distingue perfectamente en qué sentido corresponde a la Lógica estudiar las categorías, y en qué sentido debe ocuparse de ellas la Metafísica; marca muy acertadamente la diferencia que existe entre la división y la partición; enseña con claridad extraordinaria los varios modos de bien definir; pone de manifiesto los defectos de los malos dialécticos al dividir los términos en significativos y no significativos, mentales, vocales y escritos, pertinentes e impertinentes, etc., etc.

Pero el gran mérito de la Lógica de Simón Abril no está en el fondo ni en la doctrina, sino en la forma: porque estudia la Dialéctica llana y sencillamente y sin prolijidad, de manera que los oyentes puedan comprenderla fácilmente, como él mismo dice (43); emplea un lenguaje sencillo, conciso y claro, que es, sin duda, el más adecuado para la Lógica, según el mismo Simón Abril afirma con gran acierto (44); lenguaje que, no obstante, ha sido calificado de ele-

---

(42) Op. cit. en el texto, pág. 16, edición de Madrid, 1905.

(43) Libro III, cap. XXXV. Ed. cit.

(44) «El estilo de hablar de los logicos es assí corto de palabras y espinoso: y que se encierra dentro de pocos pronunciados, y voluntariamente se priva de todo atavío de la oracion, que es mas apto para mover que para enseñar... Lo que procuraremos es la propiedad y claridad del lenguaje, quanto la materia lo sufriere» (lib. III, cap. XIX, fol. 79 v., col. 1.ª, ed. cit.).

gante por Menéndez y Pelayo (45), y de castizo y amenísimo por Bonilla y San Martín (46); y, sobre todo, fué el primero que escribió un tratado de Lógica en castellano, y defendió, con muy buenas razones, la conveniencia de enseñar las disciplinas filosóficas en la lengua propia y materna de profesores y discípulos.

Junto a estos méritos hay en la *Filosofía Racional* defectos que la imparcialidad obliga a reconocer: le falta toda crítica al exponer el origen histórico de la Filosofía; no aduce una definición real y propia de la Filosofía; en la enumeración de los vicios posibles en cuanto al método omite algunos harto frecuentes, pues además de los que él llama de cosa ajena y de inconsecuente, bien puede existir otro, que consiste en no considerar todo lo que requiere y pide la ciencia de que se trata; incurre en inexactitud al sostener que la especie siempre es sujeto y nunca atributo, porque ¿no se dice, dentro del mayor rigor científico: Pedro es hombre?, y en esta proposición la especie, hombre, ¿no es atributo?; distingue infundadamente en el género supremo: animal, dos géneros intermedios, uno para los animales meramente sensitivos e imperfectos: gusanos, moscas, etc., y otro para los animales sensitivos e imaginativos o perfectos: hombres, perros, etc., y luego subdivide este último según que estos animales perfectos o sensitivos e imaginativos tengan o no uso de razón, siendo así que la única diferencia fundamental entre los animales es la racionalidad o irracionalidad, la razón, no la imaginación; a veces, es superficial y no penetra en la naturaleza de las cosas, como cuando define la cantidad: «aquello por cuya razon las cosas se dizen grandes o pequeñas, muchas o pocas» (47), y la cualidad: «la cosa por cuya causa algo se dize ser tal» (48); omite algo tan esencial al exponer las leyes de la división, como lo es el precepto que encarece se excluyan mutuamente los miembros de la división; en ocasiones no aclara bien el por qué del precepto dialéctico que formula, y así, hablando de los sujetos de las proposiciones o pronunciados, dice que lo inferior no puede en buen uso de lógica ser atributo de lo superior porque en lógica no se permite tal uso de pronunciados: el animal es hombre, lo blanco es nieve (49). Lo cual

(45) *De las visicitudes de la Filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 88.
(46) *Introducción* a la *Ética de Aristóteles traducida del griego y analizada por Pedro Simón Abril*, Madrid, 1908, pág. XXXVIII.
(47) Libro II, cap. XV, fol. 29 v., col. 1.ª Ed. cit.
(48) Libro II, cap. XVI, fol. 30 v., col. 2.ª Ed. cit.
(49) Libro III, cap. I. Ed. cit.

será explicar la regla por ejemplos, pero no es probarla, pues sólo repite lo antes dicho sin añadir argumento alguno que demuestre la procedencia de este canon lógico; etc., etc.

En cuanto al método, después de reconocer la inutilidad de algunas cuestiones lógicas, se detiene a tratarlas para que no se diga que no las entiende, como cuando expone cómo se pueden reducir a los cuatro modos perfectos del silogismo los quince modos imperfectos del mismo (50).

Respecto al lenguaje parece impropio y confuso el empleo excesivo que hace de algún vocablo, como es llamar pronunciados a las proposiciones.

Como juicio sintético de la *Filosofía racional*, y a pesar de lo mucho que en pedagogía filosófica se ha progresado, yo suscribo este de Mayans y Siscar: «Haec Logica multo utilior est, quam quae tradi solet in Accademiis. Vellem ego ut plura docerentur, et breviori stilo» (51).

* * *

Otro trabajo de Pedro Simón Abril merece la pena de que le examinemos con esmero por la importancia que en la metodología filosófica y científica representa; y es el titulado APUNTAMIENTOS DE CÓMO SE DEBEN REFORMAR LAS DOCTRINAS, Y LA MANERA DE ENSEÑALLAS, PARA REDUCILLAS A SU ANTIGUA ENTEREZA Y PERFICION; DE QUE CON LA MALICIA DEL TIEMPO, Y CON EL DEMASIADO DESEO DE LLEGAR LOS HOMBRES PRESTO A TOMAR LAS INSIGNIAS DELLAS, HAN CAIDO; HECHOS AL REY NUESTRO SEÑOR [DON FELIPE II] POR EL DOCTOR PEDRO SIMON ABRIL. Estos *Apuntamientos*, censurados por Fray Luis de León, se imprimieron en Madrid en el año 1589 en casa de Pedro Madrigal (52).

Aunque cuando se formuló este informe, Juan Luis Vives, primero, y Melchor Cano, después, habían tratado muy discretamente, en obras impresas, del modo de reformar las ciencias y sus enseñanzas, Pedro Simón Abril se decidió a estudiar el mismo tema, porque, como aquellos metodólogos escribieron en latín, no llegaban fácilmente sus advertencias y doctrinas a cuantos necesitaban de ellas. Al escribir de este asunto, el Doctor de Alcaraz se propone hablar

(50) Vid. el lib. III, cap. XXII, pág. 257. Ed. cit.
(51) *Specimen bibliothecae hispano majansianae*. Hannover, 1753, pág. 113.
(52) Me sirvo de la reimpresión incluída en el tomo LXV de la *Biblioteca de autores españoles*, de Rivadeneyra, Madrid, 1922, págs. 293-300.

por cuenta propia, fundándose en lo que sobre los yerros de la enseñanza había podido apreciar por sí mismo en cuarenta y tres años de estudios y labor en la enseñanza.

Tres errores y males señala Simón Abril como comunes a la enseñanza de toda clase de ciencias y disciplinas: usar para ello lenguas extrañas a maestros y discípulos: el latín y el griego, lo cual era causa de que, ni los maestros explicaran con claridad, ni los discípulos entendieran con facilidad; el mezclar la materia de una ciencia con las de otras, para mostrarse así doctos y eruditos los maestros; y el deseo en los discípulos de graduarse cuanto antes, más que de aprender bien, deseo que les llevaba a preferir los compendios y sumarios a las obras de los grandes doctores de cada disciplina.

Después, Pedro Simón Abril va indicando los defectos particulares que nota en la enseñanza de la Gramática, la Lógica, la Retórica, las Matemáticas, la Filosofía Natural y Moral, la Medicina, el Derecho Civil y la Teología. Yo me voy a fijar solamente en lo que dice respecto a las ciencias filosóficas, prescindiendo de lo que enseña en cuanto a la Gramática, la Retórica, las Matemáticas, etc.

Como la Lógica es instrumento necesario para las demás ciencias, el estrago de ella redunda en todas estas. Los principales errores que Simón Abril advierte en la enseñanza de la Lógica en el siglo XVI son estos: no hacerlo de modo práctico y ordenado al uso y a la práctica en las demás ciencias y disciplinas, sino buscar la Lógica por la Lógica, como fin de sí misma; y no disponer las partes de la Lógica con el orden conveniente, colocando primero las que tienen razón de medios y después las que son término y fin de las otras.

El defecto mayor en la enseñanza de la Filosofía Natural le halla Simón Abril en ser demasiado abstracta y teórica y no descender, cual conviene, a lo particular y a lo práctico, especialmente a la materia de la Agricultura, que es una de las mejores partes de la Filosofía Natural y más necesarias en el mundo. En todos los pueblos debiera haber quien enseñase Agricultura, y para ello se deben verter al castellano las mejores obras que sobre materia agrícola se han escrito.

En Filosofía Moral nota Simón Abril un error que vale por todos: no saber ni estudiar sino por manera de cumplimiento, aunque esta parte de la Filosofía es la que propiamente toca y pertenece al hombre, pues reforma y ordena las acciones humanas. A nadie se debe admitir a ningún grado académico sin haber demostrado previamente que ha estudiado y aprendido esta parte de la Filosofía.

En la enseñanza de la Teología (53) encuentra Simón Abril graves defectos: haber dejado los autores antiguos, que enseñaron cosas sólidas y necesarias, para seguir a los modernos, que tratan de lo que sólo es curiosidad y no reporta provecho alguno; no utilizar el método adecuado, que emplearon Aristóteles y Euclides, poniendo ante todo los principios y definiciones, y coligiendo después las conclusiones que de ellos brotan; y establecer, en cambio, dudas y cuestiones respecto a todo, con lo cual el entendimiento acaba por dudar de todo y no afianzarse en nada; malgastar el tiempo en disputas dialécticas y hacer poco caso de las verdades llanas e indiscutibles; no leer ni explicar en las universidades los dos Testamentos de la Santa Biblia; y no fundar una cátedra en la que se explique cómo se ha de predicar basándose en la manera de hacerlo San Basilio, San Cirilo, San Juan Crisóstomo... y, sobre todo, San Pablo en sus epístolas.

Sin grandes novedades ni pretensiones, el *Apuntamiento* de Simón Abril es discretísimo; y no se puede negar que tendía sinceramente a hacer eficaz, práctica y sencilla la enseñanza. Razón tuvo Don Eloy Bullón y Fernández cuando escribió que: «Después de los magistrales libros «De disciplinis» de Luis Vives nadie trazó en España durante el siglo XVI un plan más completo y atrevido de reforma científica que el que formuló Pedro Simón Abril en sus *Apuntamientos*» (54).

---

(53) Hablo de la doctrina de Simón Abril sobre la enseñanza de la Teología por la gran semejanza entre el método pedagógico de esta ciencia y el de la Filosofía, dentro de las ideas del siglo XVI.

(54) *De los precursores españoles de Bacon y Descartes*, Salamanca, 1905, capítulo VII.

CAPÍTULO IV.

ALEJO DE VENEGAS.

I. Noticia biográfica.

Sábese poquísimo de la vida de Alejo de Venegas. La fuente principal para su biografía está en sus propias obras, y en las cartas y preliminares que las encabezan (1). Nació en Toledo a fines del siglo XV o a principios del XVI; y, al parecer, perteneció a una familia hidalga. Estudió también en Toledo, siendo discípulo del Maestro Antonio Cedillo, Racionero de la Catedral Primada, y de Don Pedro del Campo, Obispo de Utica. Se casó, y tuvo numerosa prole. En el epílogo de la *Breve declaracion de las sentencias y vocablos obscuros que en el libro «Del transito de la muerte» se hallan,* dice que su familia era «de doce personas que comen de nuestro trabajo» (2). Se dedicó a la enseñanza, primero en Toledo y después en Madrid; y tuvo por discípulo a Francisco Cervantes de Salazar. Fué censor de libros por nombramiento de Don Felipe II y del Cardenal Don Alonso Manrique de Lara, Inquisidor General y Arzobispo de Sevilla. Sirvió como continuo a Don Diego de Mendoza, Conde de Mélito, de quien escribió una biografía elogiosísima en el capítulo XIII de la sexta parte de la *Agonía del tránsito de la muerte.* No se sabe cuando ni donde murió. Sus contemporáneos le elogiaron mucho.

(1) Puene decirse que los principales y casi los únicos estudios sobre Venegas publicados hasta ahora son: el cap. VIII del t. II del *Teatro histórico crítico de la eloquencia española* de Don Antonio de Capmany (Madrid, 1786), páginas 212-217; y el párrafo III del *Discurso preliminar* de Don Miguel Mir al volumen *Escritores místicos españoles* (Madrid, 1911) de la *Nueva biblioteca de autores españoles,* págs. XIV-XXVI del t. XVI.

(2) Página 318 del tomo XVI de la *Nueva biblioteca de autores españoles* (Madrid, 1911). *Escritores místicos españoles.*

II. Nota bibliográfica.

Venegas escribió bastante. Algunas de sus obras se han perdido; pero de ellas tenemos noticia por lo que dice el propio Autor. Habla este de dos libros que nadie conoce: una gramática latina, para que, sin necesidad de maestro, pudieran las monjas entender esta lengua y rezar provechosamente el oficio divino; un tratado en castellano sobre la buena educación de los niños; otro de diabología... La gramática susodicha la compuso a ruego de Doña Isabel de Viana, Abadesa del Monasterio de San Juan de la Penitencia, de Toledo.

Las obras que nos quedan del Maestro Venegas pueden clasificarse en dos grupos: prólogos y escolios a publicaciones ajenas, y libros propios.

Petri Papei Samarites comoedia de Samaritano Evangelico. Alexii Venegas Toletani in eundem Evangelicum Samariten dilucida scholia. Según el colofón se imprimió este libro en Toledo, por Juan de Ayala, en 1542. Venegas dedicó la obra a Don Fernando de Lunar, Secretario del Cabildo Primado, porque en la biblioteca de este Señor había hallado un ejemplar de la obra de Pedro Papeo que le sirvió de base para escribir sus escolios. Éstos, que, según dice el propio Venegas, están compuestos «tumultuariamente», son una explicación de la comedida de Papeo (3).

Prologó Venegas la colección de las *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glossado i traducido*, colección que se imprimió en Alcalá, por Juan de Brocar, en 1546. El prólogo, que va después del *Diálogo de la dignidad del hombre* de Hernán Pérez de Oliva y antes del *Apólogo de la ociosidad y el trabajo intitulado Labricio Portundo* de Luis Mexía, da cuenta a los lectores de lo que son las tres obras que publicó Cervantes de Salazar, de lo que en cada una de ellas puso este de propio, alaba el uso de la lengua castellana y ensalza los méritos literarios de Cervantes de Salazar, discípulo predilecto de Venegas (4).

Asimismo prologó Venegas *El Momo. La Moral y muy graciosa*

(3) He visto el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: R-10.270.

(4) Utilizo la edición de las *Obras* de Cervantes de Salazar dirigida y anotada por don Francisco Cerdá y Rico (Madrid, 1772). En ella el prólogo de Venegas ocupa las páginas VIII-XX de la paginación correspondiente al *Apólogo de la ociosidad y el trabajo*. Cada uno de los tres tratados del volumen lleva paginación independiente.

historia del Momo: compuesta en Latin por el docto varon Leon Baptista Alberto Florentin. Traduzida en castellano por Agustin de Almaçan. Se imprimió esta obra en Alcalá, por Juan Mey, en 1553. En el prólogo, fechado en Madrid el 1 de agosto de 1552, Venegas declara y explica, en diez conclusiones, lo que es «el artificio del estilo poetico, con que la obra presente se texe» (5). Tiene importancia para conocer la doctrina filosófica de Venegas la séptima conclusión, donde se trata del concepto de persona.

Las obras propias de Venegas que hoy se conocen son varias: una de índole gramatical, otra ascética, otra teológica y otra de circunstancias.

De índole gramatical es el primero de los libros que publicó Venegas; TRACTADO DE ORTHOGRAPHIA Y ACCENTOS EN LAS TRES LENGUAS PRINCIPALES, dedicado al Cabildo de Toledo e impreso en esta Ciudad, por Lázaro Salvago, en el año 1531. Este opúsculo es un curioso tratadito que, por medio de reglas aptamente dispuestas, enseña a pronunciar y a escribir correctamente. A la ortografía sigue un estudio sobre el acento en las lenguas latina, griega y hebrea (6). El académico Don Miguel Mir juzgó este *Tractado* de «obra muy docta, llena de erudición y que supone además en el autor intención recta y nobilísima, cual era la de enseñar la recta escritura de las palabras, poniendo orden en la confusión que entonces reinaba en este punto» (7).

Obra ascética es la AGONÍA DEL TRANSITO DE LA MUERTE, escrita por Venegas desde junio de 1536 a febrero de 1537, impresa en Toledo en 1537, y dedicada a Doña Ana de la Cerda, Viuda de Don Diego de Mendoza, Conde de Mélito y gran favorecedor de Venegas.

El propio Autor, en el prólogo y dedicando la obra a la Condesa de Mélito, dice que, al escribir, se propone consolar a esta Señora en la aflicción que atravesaba por la muerte del Conde. Del contenido del libro da exacta idea el propio Venegas con estas palabras: «irá [el libro] sumado en seis puntos.—En el primero diremos

---

(5) Manejo la edición hecha en Madrid, en casa del Lic. Castro, en 1598. Los preliminares, y entre ellos el prólogo de Venegas, no llevan foliación. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-III-3-14. Lo transcrito se halla a la vuelta del folio, §.§.§ 2 al final.

(6) He visto el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: U-2.246.

(7) Párrafo III del *Discurso preliminar* al tomo XVI: *Escritores místicos españoles*, de la *Nueva biblioteca de autores españoles*, Madrid, 1911, pág. XXI.

cómo la vida del cristiano, recebida en paciencia, es un largo martirio que se acaba en la muerte, aceptada de voluntad.—En el segundo [diremos] el apercibimiento que para tal muerte se deve hacer.—En el tercero se dirán los reencuentros espirituales que pasan entre el agonista y el diablo en el punto de la agonía, que se dice tránsito de la vida, juntamente con lo que los circunstantes deven hecer para ayudar al paciente contra las ilusiones notables del enemigo invisible.—En el cuarto diremos los lugares y la inteligencia e conversación de las ánimas después de salidas de los cuerpos humanos.—En el quinto se dirán los sufragios con que los vivientes han de ayudar a las ánimas de sus fieles defunctos, así para aliviarlos de las penas de purgatorio, como para el gozo accidental de la gloria si están en el cielo.—En el sexto e último punto diremos el consuelo que los vivos deven tener por la muerte de aquellos que en esta vida mortal mucho quisieron» (8).

Sigue al tratado anterior una BREVE DECLARACIÓN DE LAS SENTENCIAS Y VOCABLOS OBSCUROS QUE EN EL LIBRO DEL TRÁNSITO DE LA MUERTE SE HALLAN. Venegas dedicó esta declaración a Doña Mencía de Ávalos, mujer del Capitán Vasco de Acuña, Comendador del Campo de Criptana, en la Orden de Santiago. Contiene un resumen de cada uno de los seis puntos del libro anterior, y después una explicación, dispuesta a modo de vocabulario, de algunas de las palabras empleadas por Venegas.

Este tratado es importantísimo y de valor extraordinario como obra ascética y como muestra de prosa castellana rica y elegante. También tiene alguna eficacia para conocer ciertas doctrinas filosóficas que profesaba Venegas. Con este objeto me serviré de él en el párrafo siguiente.

A juicio de Don Miguel Mir, en lo que desacertó Venegas fué en el vocabulario final: «Aquí hay que confesar que Venegas alguna que otra vez acierta, pero son las menos; las más disparata que es una maravilla. Parece increíble que un hombre que dió tantas pruebas de discreción en otras partes de su obra, en ésta la olvidase de tal manera. La mayor parte de sus explicaciones son desatinadas en todo extremo. Leyéndolas se puede pasar un rato muy divertido» (9).

Obra teológica es la PRIMERA PARTE DE LAS DIFFERENCIAS DE

(8) Página III, tomo XVI de la *Nueva biblioteca de autores españoles.*

(9) Párrafo III del *Discurso preliminar* a los *Escritores místicos españoles.* Edición citada, pág. XXV.

LIBROS QUE AY EN EL UNIVERSO, impresa en Toledo, por la tipografía de Juan de Ayala, en 1549, y dirigida a Don Juan Bernal Díaz de Luco. Obispo de Calahorra. Aunque el título dice *Primera parte*, Venegas no publicó la segunda ni otra alguna.

En el prólogo declara Venegas el intento que se propuso al escribir este tratado: «Acorde de escriuir una breve declaracion: en que con el favor de la divina gracia brevemente tocasse las diferencias de libros que ay en el universo. Para señalar algo de lo mucho que ay que leer en los buenos: y descubrir los ardides y las celadas que esconde el diablo enemigo del genero humano en los malos» (10).

No toma Venegas al libro en el sentido restringido en que ordinariamente se emplea tal vocablo: hojas que declaran pensamientos humanos (11), sino más ampliamente; y así define al libro: «arca de deposito en que por noticia essencial, o por cosas, o por figuras, se depositan aquellas cosas que pertenescen a la informacion y claridad del entendimiento» (12).

Venegas divide los libros posibles en dos categorías: libro arquetipo o ejemplar, y libro metágrafo, trasunto o copia del libro arquetipo.

El libro arquetido es la esencia divina. En él leen: Dios, que le abarca por entero; y los bienaventurados en el cielo, en la medida que sus respectivos méritos les hacen dignos de este favor. La lectura en el libro arquetipo es la gran recompensa con que Dios galardona a los justos. Nadie debe aspirar a leer en este libro hasta que haya ganado tal lectura y goce de ella en los cielos. Mientras el hombre se halla en esta vida mortal debe contentarse con leer en el libro metágrafo, escrito ex profeso para los viadores.

El libro metágrafo es un traslado del libro arquetipo, aunque no es copia íntegra de cuanto éste contiene, sino de algo solamente. Es, pues, el libro metágrafo: «una arca de deposito: en que por cosas o por figuras se deposita algo delo que ala illustracion y claridad del entendimiento conviene» (13).

Para Venegas el libro metágrafo es vario. El libro natural o uni-

---

(10) Cito por la edición impresa en Salamanca, en casa de Pedro Laso, en 1572, a costa de Simón de Portonaris. En ella el prólogo no lleva foliación. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: R-1X-1-26. Lo transcrito en el folio c. 3.

(11) Véanse las acepciones de la palabra: libro en el *Diccionario de la Lengua Castellana por la Real Academia Española*.

(12) Libro I, cap. I, fol. 1 v. Ed. cit.

(13) Libro I, cap. XVIII, fol. 45 r. y v. Ed. cit.

versalidad de las criaturas. La lectura de este libro es tan fácil que no tiene excusa la negligencia del hombre que no le lea. En él leyeron los filósofos gentiles guiados por la sola luz de la razón natural. El libro de la razón natural humana, suma que compendia todas las criaturas. Es imagen más perfecta que el libro natural, de quien escribió ambos. El libro revelado, la Sagrada Escritura, escrito por la mano de Dios para instruir directamente al hombre en las verdades que para la salvación eterna de éste son convenientes. Por la lectura de este libro, el hombre asciende a alturas verdaderamente incomensurables.

Aunque ni Dios lo quiere ni le es posible al hombre mientras se encuentra en el mundo la lectura del libro arquetipo, es posible y hasta fácil al hombre, y no le está prohibido por Dios, mirar la encuadernación del libro arquetipo; y, por medio de ella, conocer algo de lo verdaderamente infinito que este libro contiene.

La encuadernación del libro arquetipo es la verdad: luz verdadera que resplandece en las tinieblas de la ignorancia. De la vista y conocimiento de la verdad saca el hombre que Dios es: el sumo poder, que gobierna al mundo; el sumo saber, que ordena al universo; y la suma bondad, que quiere la perfección que corresponde a cada una de las criaturas.

En la encuadernación de este libro divino trata Venegas de conocer algo del pavoroso problema teológico de la predestinación y reprobación de los hombres. Dios pone de su parte cuanto es necesario para la salvación de todos los hombres, ayudando y levantando la libertad de cada uno de éstos más de lo que ellos pueden desear. Causa de la predestinación y salvación de los hombres son Dios y el mismo hombre, pero de diferente modo. La causa principal de la predestinación y salvación de los hombres es la misericordia divina, que acepta las obras humanas para premiarlas con la gloria. Sin la acción de Dios el hombre no podría alcanzar la vida eterna: porque solo, y sin el auxilio divino, el hombre es totalmente incapaz de realizar obra alguna digna de la gloria. Causa secundaria de la salvación y predestinación de los hombres es el libre albedrío, con el cual, auxiliado siempre por la gracia divina, el hombre realiza buenas obras y coopera activamente con Dios a su eterna salvación. Por esto, en mano de cada hombre está el hacer cierta su salvación, guardando los mandamientos; y por esto, también, la confianza en Dios, acompañada de la observancia de los mandamientos, es la más segura prenda de salvación que pueden tener los

hombres. La causa principal de la reprobación de los hombres está en su propia voluntad libre, en no querer consentir y seguir a la gracia que interiormente les toca y mueve con suavidad inefable.

En el libro natural o de las criaturas, Venegas va leyendo las maravillas del mundo, para venir, por este medio, en algún conocimiento de las excelencias del Creador.

En el libro racional o del mismo hombre, lee Venegas algunas de las virtudes que este debe practicar en la vida; y examina ampliamente la cuestión de las relaciones entre los pobres y los ricos.

En el libro revelado, aunque Venegas dice que enseña el objeto en que consiste la bienaventuranza sobrenatural y los medios de esta índole para lograrla, y que trata principalmente de las tres virtudes teologales, se ocupa casi exclusivamente de la virtud de la fe y de algunas cuestiones conexas con este tema: lo que es la Teología, y como ella se divide; la Sagrada Escritura, su autoridad, estilo, traslación y sentidos que admite; y la Santa Iglesia Católica.

Por esta sumarísima idea de lo que es el tratado *De las differencias de libros que ay en el universo* puede colegirse algo de lo mucho que vale la obra. Tiene mérito extraordinario para el teólogo, para el naturalista, para el sociólogo... Es algo así como una enciclopedia. No exageró el Maestro Alonso Cedillo cuando dijo:

«Est opus hoc variis: est magnis undique rebus,
Plenum: quod poterit grata docere simul.
. . . .
Est liber: est auctor nimium: laudandus: et ipse:
Ad quem nunc properat: quo duce tutus erit.
. . . .» (14).

Obra de circunstancias debe de ser la PLÁTICA DE LA CIUDAD DE TOLEDO A SUS VECINOS AFLIGIDOS, tratadito que, en 1583, dió a las prensas Fray Rodrigo de Yepes, monje jerónimo, a la vez que sus propias obras. Yo no he hallado ni podido leer esta obra. Según Capmany «es una patética y piadosa prosopeya en que la ciudad habla

---

(14) Versos al final del prólogo de Venegas. En la edición que manejo (Salamanca, 1572), no llevan paginación estos folios preliminares. Lo transcrito se halla a la vuelta del folio AD.

a sus hijos» (15); y según Don Miguel Mir: «una exhortación que se supone hace la ciudad a sus hijos a que lleven con paciencia las aflicciones y calamidades que pesaban sobre ella» (16).

III. Doctrinas filosóficas de Venegas.

Como Venegas expone sus ideas filosóficas en varias obras, ya que ex profeso no escribió ninguna para este objeto, parece que el procedimiento más adecuado para presentar con orden y claridad estas doctrinas es agruparlas según las partes de la Filosofía a que correspondan; y tratar así de las doctrinas lógicas, ontológicas... de Venegas.

LÓGICA.

Para Venegas la Lógica «es un artificio con que se enseñan las artes y una esciencia con que se aprenden las esciencias» (17); y se divide, según los modos de saber, en cuatro especies: «La primera se llama definición, que es una breve declaración de lo que en suma contiene la cosa que se declara. La segunda es argumentación, con que se averiguan las cosas en que podría haver alguna dubda. La tercera es división del todo en sus partes, como quien destroza un cuerpo en sus miembros. Dicen que la cuarta especie o forma para aprender es la posición del ejemplo. Diremos nosotros que, salvo el mejor juicio, el ejemplo no es especie o forma distinta de las tres ya dichas, mas es la prueva y el toque en que todas se tocan. Que no se da bien a entender la definición sin que pongamos ejemplo que lo declare, ni bien se puede entender la argumentación sin su ejemplo que la hace entender, y la división apenas se entiende sin que siga el ejemplo con que se entienda, y si hallaremos alguna posición de ejemplo sin que le preceda una destas especies, diremos que, aunque no le precedan expresamente, virtualmente se entiende la especie que con el tal ejemplo

(15) *Tratado histórico crítico de la eloquencia española*, t. II, Madrid, 1786, cap. VIII, pág. 217.

(16) Párrafo III del *Discurso preliminar* del tomo XVI: *Escritores místicos españoles*, de la *Nueva biblioteca de autores españoles*, Madrid, 1911, página XXVI.

(17) Capítulo VIII de la *Breve declaración de las sentencias y vocablos obscuros que en el libro del tránsito de la muerte se hallan*, pág. 205, t. XVI: *Nueva biblioteca de autores españoles*. Ed. cit.

más conformare. Ejemplo en las cosas morales es una proposición que consiste en dicho o en hecho útil, para imitar la cosa buena, o para evitar lo malo o no tal» (18).

Distingue Venegas la opinión de la ciencia en que aquélla es un conocimiento oscuro y no cierto, fundado en probabilidades, que, aunque poseen alguna eficacia para defender lo que se afirma, no son, sin embargo, tales que concluyan forzosamente. La ciencia, en cambio, se apoya en la claridad del entendimiento, el cual, fundado en las causas que le mueven a conocer, adquiere noticia clara y cierta de las cosas (19).

Tanto en la opinión como en la ciencia y como en la fe, distingue Venegas el objeto formal y el material. «Objeto, es aquello a que miramos, y tenemos la intencion y principal ojo» (20). Refiriéndose concretamente a la virtud teologal de la fe, explica así los conceptos de objeto formal y material. «El prinzipal [objeto] se dize objeto formal, que es la razon formal, por donde alguna cosa es creyda: y este objeto [en la fe] es Dios que revela, que es la primera verdad y fuente de todas las verdades. El segundo se dize objeto material, que es la misma verdad creyda como son los articulos de la fe» (21).

Distingue, como es corriente, el individuo de la especie. El «ser individual es el ser particular y propio de cada uno del cual no comunica otro. Ser hombre no es ser individual, sino ser específico. Mas el ser de Pedro es ser individual, porque no comunica el ser que tiene Pedro con el ser de Juan» (22).

Hace ver la necesidad de admitir y suponer en toda demostración un primer principio indemostrable. «... porque assi como no se puede fundar edificio sin que se funde en alguna cosa, que de tal manera sea primera, que ella no se funde en otra cosa que anteceda, asi no se puede proceder en los argumentos, sin que aya un primer principio, en que por medio o fin [a] el todos los argumentos paren. Como no se deve ni puede dar un processo infinito de cimientos, sin que se de un cimiento, que de tal manera sustente a todo el edificio, que el no sea sustentado de otro cimiento, que tenga debaxo. Porque si tuvie-

(18) Loc. y ed. cits.

(19) Capítulo I, lib. IV *De las differencias de libros qus ay en el universo.* Edición cit.

(20) Capítulo IV, lib. IV *De las differencias de libros que ay en el universo* Folio 287 Ed. cit.

(21) Loc. y ed. cits. Fol. 288.

(22) Capítulo VIII de la *Breve declaración de las sentencias y vocablos obscuros que en el libro del tránsito de la muerte se hallan,* pág. 312. Ed. cit.

se otro cimiento debaxo, no seria el primero que el otro. Porque el que estuviere mas baxo ha de ser el primero. Assi diremos en los argumentos, que son los edificios que de las sciencias se hacen, que no se tendran en el ayre sin que se funden sobre un primero principio, sobre que se arme toda la sciencia, que assi se funda sobre el principio, como el edificio sobre el cimiento. Que cierto es que si ninguna cosa se uviesse de conceder, sino se provasse, nunca podriamos conocer la verdad de la cosa. Porque pidiendo razon de cada razon, no se daria la ultima razon. De la qual razon no se uviesse de pedir otra razon en que se fundasse. Y desta manera ninguna cosa se podria provar, sino parassemos en un primer principio, que sin que del nos diessen razon le uviessemos de conocer. Assi como nunca acabaramos, o por mejor dezir nunca començariamos el edificio, si un cimiento se uviesse de afirmar en otro, y aquel en otro, y siempre uviessemos de poner un cimiento debaxo de otro» (23).

También distingue Venegas la inducción del silogismo. «Inducción es argumento retórico contrario del silogismo. En entramos hay tres proposiciones o muchas particulares que valgan por una: la primera sirve de oficio de padre, y la segunda de madre, y la tercera de hija, que es la conclusión que nace de las dos que se ponen primero. Hay diferencia en esta manera de argumentar: que la hija o conclusión del silogismo es particular nacida de universalidad, como esta: «Todo bien se ha de escoger, es el padre; el trabajo ordenado es bien, ésta es la madre; luego el trabajo ordenado en esta vida se deve escoger, esta es la hija. En la inducción la conclusión o hija es universal, como diciendo: El vino de España es caliente y el de Francia y el de cualquiera otra parte, luego todo vino es caliente» (24).

ONTOLOGÍA.

Concibe Venegas la verdad como la encuadernación del libro divino o ejemplar de todas las cosas (25). Es, por consiguiente, la verdad de éstas lo que los escolásticos llaman verdad trascendental, la manifestación exterior de las ideas arquetipas de Dios; e implica, por lo tanto, en su concepto la adecuación o conformidad entre el sér real

(23) Cap. XIV, lib. IV de las *Differencias de libros...*, fol. 328 r. y v. Edición citada.
(24) Capítulo VIII de la *Breve declaración...*, pág. 303. Ed. cit.
(25) Capítulo III, lib. I de las *Differencias de libros...*

de las cosas y sus respectivos ejemplares o ideas arquetidas en el entendimiento divino. La verdad lógica es para Venegas la adecuación entre el conocimiento y la realidad de la cosa conocida. «La verdad es una fuerça del anima que ella por si sola se manifiesta, de la qual nacen y se multiplican muchas virtudes concedidas al hombre por don gratuyto de Dios. Quiero dezir: que la verdad es una calidad essencial de las cosas, que por don de Dios se suelen aposentar en el alma. Desta manera diremos: que la verdad es una equacion o ygualamiento de la cosa entendida con el entendimiento que la entiende» (26).

Venegas parece defender, con los escolásticos, que la bondad es atributo trascendental del sér, que todas las cosas son buenas: porque escribe: «todas las cosas que son, son buenas (como lo prueva San Agustin)» (27).

En cuanto a la sustancia, Venegas afirma que «una substancia no puede ser accidente de otra» (28).

Define y divide Venegas el concepto de naturaleza de este modo: «Este nombre naturaleza es un vocablo tan general, que no solamente abraça las cosas naturales que en este mundo criado tienen ser especifico, mas aun estiendese hasta significar la essencia divina... Por lo qual podremos dezir: que en quatro maneras se toma aqueste nombre natura. Porque todo lo que es, o es Dios, o es substancia de las cosas, o la ordenación dellas, o la propiedad con la que la cosa particularmente obra. Segun la primera accepcion, Dios es principio y causa primera de todas las cosas. Y assi se dize universal naturaleza, que da ser a todas las cosas que son. Segun la segunda accepcion qualquiera cosa natural que tiene ser especifico, se dize naturaleza. Segun la tercera diremos naturaleza, la orden naturalmente inmutable que en las cosas naturales se halla, con que unas siguen a otras, y otras obedecen a otras. Segun la quarta manera diremos naturaleza a la virtud que Dios imprimio en cada cosa, dende que le dio el ser, para que con aquella virtud interior o exteriormente obrasse» (29). En este último sentido, la naturaleza es, como dijo Aristóteles: «un principio y causa de

(26) Capítulo VI, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 188. Edición citada.

(27) Capítulo XVI, lib. I de las *Differencias de libros...*, fol. 43 v. Edición citada.

(28) Capítulo XXVII, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 239. Edición citada.

(29) Capítulo IV, lib. II de las *Differencias de libros...*, fol. 54 r. y v. Edición citada.

mover, o de sossegar al compuesto natural, en quien esta principalmente por si y no segun accidente» (30).

En orden a la causalidad de diversos agentes en un mismo efecto, afirma Venegas «que quando concurren dos causas que se requieren para produzir un effecto, no es necessario que entrambas sean iguales: y si son causas subordinadas, no pueden ser igualmente principales» (31).

El concepto de persona le funda Venegas más que en el de sustancia en el de cualidad. «Este vocablo, persona, en Latin, solos los escritores Ecclesiasticos le toman por sustancia..., y en la escritura sagrada, y acerca de los antiguos Latinos significa qualidad y oficio de alguna sustancia. El primero que le començo a usar por sustancia, fue Boecio en el libro *de duabus naturis et una persona Christi:* por donde injustamente le reprehende Laurencio Vala en el libro sexto en el capitulo treinta y quatro, porque dixo Boecio, que persona es una individua sustancia de la natura racional, porque ya que Boecio dio esta difinicion, el se escusa diziendo, que por falta de vocablos Latinos usurpo el nombre de persona por sustancia, que bien entendio Boecio que persona es qualidad, mas por no hallar otro vocablo, que mas facilmente exprimiesse lo que los Griegos llaman prosopon, que persona, traslativamente uso deste nombre. La segunda parte de la conclusion esta claro, que quando dixo S. Pedro en el capitulo decimo de los Actos, y S. Pablo en el segundo de a los Romanos, que Dios no es aceptador de personas, que no entendieron que no acepta las sustancias de los hombres, que cierto es, que tuvo respecto a Abel y a sus dones, y no le tuvo a Cayn; mas entendieron, que no tiene respecto a que uno sea rico o pobre, rey o vassallo, con autoridad de mando o mandado. Las quales cosas son qualidades de hombres, por solas las quales no libraran bien con Dios, sino por el buen uso y empleo dellas. Acerca de los Latinos esta cierto este uso, que aun quando dixo Marco Tulio en la decima Philippica: *Quod si habenda cum Antonii latrocinio pacis ratio fuit, mea tamen persona ad istam pacem conciliandam minime fuit deligenda.* En el qual lugar toma persona por autoridad, y dignidad, y condición o estado» (32).

(30) Capítulo V, lib. II de las *Differencias de libros*... En este capítulo Venegas explica minuciosamente la definición anterior.

(31) Capítulo X, lib. I de las *Differencias de libros...*, fol. 28 v. Ed. cit.

(32) Séptima conclusión del prólogo a la versión castellana, hecha por Agustín de Almazán, de *El Momo*, de León Bautista Alberto Florentín, Madrid, 1598. El prólogo en la edición citada no lleva foliación. Lo transcrito se halla en los folios § § § § 2 y 3.

Como los modernos, Venegas identifica la persona con el yo: «Siendo cierto que si fuera del *Yo* de Dios huviera de haver algun *Yo*, havía de ser el *Yo* de la humanidad de Cristo, si fuera persona por sí; y pues aquella humanidad sacratísima no tiene *Yo* de persona, porque está personada en la persona del Verbo Divino... que la tomó en unidad de persona... se quito el *Yo* de la persona que fuera, si no fuera supositada y personada en el Verbo divino» (33).

COSMOLOGIA.

Venegas expone bastante ampliamente la doctrina del helimorfismo aristotélico.

Materia es aquello de que se hace algo. Puede ser primera o segunda, según que no se resuelva ni componga de otra anterior o sea susceptible de resolverse en alguna otra materia previa, de la cual conste. La materia primera: «es un principio natural de las cosas tan desnudo de toda forma, que ni se puede ver, porque no tiene color, ni se puede oyr, porque no haze estruendo, ni tiene sonido, ni se puede gustar porque no tiene sabor, ni se puede oler porque no tiene olor, ni se puede palpar porque no es frío, ni caliente, ni aspero, ni liso, ni blando, ni duro, ni pesado, ni liviano, ni quantidad, ni figura. Finalmente es un ser tan indeterminado e imperfecto, que ni hombre, ni angel baste a dalle tal nombre, para que el entendimiento del hombre pueda en quanto entiende las cosas materiales que le son presentadas por los sentidos, entender de que talle o hechura es la primera materia. Por lo qual dixo Aristoteles, que la primera materia se conoce por la analogia que tiene a la forma. Quiere dezir que assi como una cosa respectiva se conoce por el respecto que tiene a otra, assi la materia primera no se puede conocer en si, sino por la comparacion y respecto que tiene a la forma, de la qual toma el ser en operacion que antes tenia en posibilidad, como venimos en conocimiento de la paternidad del hombre que es padre, por la noticia que tenemos del hijo que tiene, y assi como ninguna cosa artificial se haze sin que presuponga alguna materia de que se haga, assi ninguna cosa natural puede ser sin materia. Por donde por la necessidad de la materia de las cosas artificiales, entendemos la necessidad de la materia para el ser de las naturales. Los antiguos llamaron a esta materia *Hyle*,

(33) Capítulo VII de la *Breve declaración...*, pág. 286. Ed. cit.

que quiere dezir Selva, porque assi como la sellva no tiene orden, assí la primera materia no tiene regla. Otros la llamaron *Chaos*, que quiere dezir confusion, porque es tan confusa la primera materia que no se acuesta ni determina a forma ninguna de la qual tome tal, o tal nombre. Otros la llamaron abysmo y tinieblas, porque aun con el entendimiento no la pudieron bien apear, Aristoteles dize que la primera materia es el primer subjeto y morada de qualquiera cosa que tiene ser natural. La qual cosa si se corrompe, lo ultimo en que para, es esta primera morada, en la qual fue hospedada la forma que se corrompe, y toma en la misma posada (conviene a saber) en la mesma materia otra forma distinta de la que perdio. De modo, que aunque se perdio la forma primera por el advenimiento de la forma segunda, no se perdio nada de la materia, que no hizo otra cosa sino recebir a la nueva forma que vino, como si a la salida de un huesped entrasse otro huesped sin menoscabarse la casa por la mutacion de los huespedes, assi la materia accidentalmente recibe en si la forma substancial de una cosa, la qual si se pierde, dasele muy poco a la materia, porque a ella no le viene daño ninguno. Porque la forma que tenia, no la tenia como parte de su substancia, sino accessoriamente la tenia, como quien tiene una huespeda, que da gracias a Dios quando se le va de casa, y quiere provar la magnificencia o franqueza de otras, y provar todas las que pudiere para escoger la mejor compañia. Finalmente es tan desseosa la materia de provar todas las formas que en ella como en posada se quisieren aposentar, que antes acaben ellas de entrar y salir, que ella se harte de recibillas, y assi quiere provarlas... Finalmente... la materia primera de si no es otra cosa, sino una pura potencia que esta muy aparejada para ser cosa desta, o de aquella, segun la forma de que se vistiere. Porque ella por si, mas parienta es de nada que vezina de algo, porque intrinsecamente de su cosecha no tiene forma; con la qual y consigo misma aya de componer alguna cosa natural, y por consiguiente tomada por si, ni esta determinada a algun ser particular, antes es un aparejamiento potencial de que se puede hazer qualquier cosa, segun la variedad de las formas que a informalla vinieren... Assi que tomada por si no se dira absolutamente cosa, ni buena, ni mala, sino un quasi nada, que assi passa de forma en forma, como los sujectos de los accidentes pasan de accidente en accidente perdiendo el primero accidente, y cobrando el que viniere de nuevo. Assi como vemos que el hombre blanco andando mucho al sol, se para negro, porque perdio la blancura y cobro la negrura, assi la materia de agua dexa de ser materia de agua, y mora

debaxo de forma de fuego, quando poca agua se echa en gran fuego» (34).

A continuación desarrolla Venegas la doctrina sobre la forma sustancial, que se puede reducir a lo siguiente. Por razón de la materia primera todas las cosas son idénticas y sin diferencias que las diversifiquen. Esta misión de diferenciar las cosas la realiza la forma. La forma es tan excelente que en latín se toma como sinónimo de hermosura, cual cosa galana y apuesta. La forma sustancial es: «un principio natural que da ser a la cosa, y haze que sea en acto, y se reduzga a alguna de las especies que en estos inferiores se pueden hallar» (35). De la unión de la materia y la forma resultan las cosas naturales. Antes se ha de decir que la materia es por la forma, que la forma por la materia. La función de la forma en el compuesto natural, la sensibiliza Venegas con el siguiente simil: «Comparamos la materia a la cera, y la forma a la señal que el sello imprime en la cera. Cierto es que una massa de cera de si no tiene figura, fuera de la forma de massa que tiene; y esta aparejada a recebir qualquier imagen de hombre, o de bruto, o arbol, o de otra semejança qualquiera, segun que en el sello estuviere. Cierto es que si se sella en la cera una figura y semejanza de hombre, que mientras tuviere aquella no tendra otra en acto, sin que aquella se pierda y se introduzga en ella otra imagen de otro sello distinto del sello primero... y sucesivamente podra recibir infinitas imagenes de infinitas figuras de sellos. Assi la materia en quanto es de su naturaleza, esta tan indifferente a recibir las formas como la cera a recebir las imagenes de sellos diversos. Y assi como la imagen del sello no da ser essencial a la cera, ansi la forma no da ser essencial, sino un ser accidentario a la materia. Y de tal manera restringe y determina la indifferencia de la materia con su presencia, que mientras ella morare en aquella materia, no podra recebir la materia otra forma. A lo menos no tendra dos formas que entrambas sean ultimas, como seria forma de hombre y de cauallo» (36). El ser de la forma sustancial no es propiamente el ser de la cosa compuesta, que resulta de la unión de la materia y la forma, sino un ser diverso. El ser del alma racional, v. g., forma sustancial del hombre, no es el ser propio y distintivo del hombre todo. Se llama sustancial a la forma en cuanto que ésta se llama cosa natural por virtud de la forma.

---

(34) Capítulo VI, lib. II de las *Differencias de libros...*, fols. 56 r a 58 v. Edición citada.

(35) Capítulo VII, lib. II de las *Differencias de libros...*, fol. 60 v. Ed. cit.

(36) Loc. y ed. cits., fol. 61 r. y v.

Entre la materia y la forma existe verdadera amistad natural: porque, así como Dios dió a las criaturas racionales un apetito racional, que se llama voluntad, y a los brutos un apetito sensitivo, a las cosas naturales les infundió un apetito natural, por medio del cual aspiran a su perfección, la buscan si no la tienen, y se complacen en ella si la logran. La materia primera, el más imperfecto de todos los séres, no tiene otra perfección que la que accidentalmente recibe de la forma, y por esto apetece unirse a la forma. El amor de la forma a la materia es desinteresado, busca el bien de la materia, no el suyo propio, y no aguarda recompensa ni merced. No obstante, la forma tiene necesidad de la materia para unirla a sí misma y adquirir así entidad natural (37).

Algunos admiten un tercer principio de las cosas naturales: la privación; pero se equivocan, dice Venegas. La privación no es verdadero principio de las cosas, sino mera ocasión de que la materia apetezca nueva forma. Es algo sin lo cual no se verifica en la materia la transmisión y sucesión de formas; pero no es principio esencial e intrínseco que permanezca en las cosas naturales, cual lo son la materia y la forma (38).

Aunque la materia posee tendencia y apetece todas las formas que puede recibir, sin embargo, muchas veces la materia está tan contenta con la forma a la cual se halla unida, que mientras dura esta unión no desea otra. Cierto es que no existe en el mundo cosa alguna que esté tan satisfecha de su ser específico que no le trocara por otro más excelente; pero ninguna cosa apetecería esta transformación si para lograrla fuera necesario perecer, perder el ser, porque nadie desea su total destrucción (39).

Como era general en su época sostiene Venegas que los elementos de todas las cosas materiales son los cuatro que señalaron los clásicos: el fuego, el aire, el agua y la tierra; y afirma que de estos elementos se componen todos los cuerpos, aunque los elementos no están en los cuerpos formalmente, desmenuzados en partecitas y moléculas, sino virtualmente, es decir, por sus cualidades y virtudes características: el fuego, por el calor; el aire, por la humedad; el agua, por la frialdad; la tierra, por la sequedad. Si todas estas cualidades de los cuatro elementos se hallan en cada cuerpo de modo armónico, el cuerpo permanece en el ser, dura; pero si uno de esos cuatro elemen-

---

(37 y 38) Capítulo VIII, lib. II de las *Differencias de libros...*
(39) Capítulo IX, lib. II de las *Differencias de libros...*

tos o cualidades excede desmesuradamente a los restantes, el cuerpo compuesto se corrompe y desaparece (40).

Con bastante detención explica Venegas lo que es el lugar. «Aristoteles dize que el lugar es una superficie concava del cuerpo que contiene algo en si, la qual superficie quanto es de si no es movible» (41). Según esto, la nota principal de las que caracterizan al lugar es la inmovilidad. Aunque los cuerpos que se contienen en el lugar se muevan, el lugar siempre está quedo e inmóvil. «No es otra cosa lugar, escribe Venegas, sino el enves del cuerpo, en que algo se encierra» (42). Declara Venegas lo que es el enves, de este modo: «Supeficie concava, es lo que en romance dezimos enves a differencia de la haz» (43). De este concepto resulta que la noción del lugar es siempre relativa: no se dice lugar sino por orden al cuerpo que contiene. Naturalmente no es posible que haya lugar sin cuerpo, ni cuerpo sin lugar.

Fúndase en esta noción del lugar la explicación que da Venegas sobre lo que son lo alto y lo bajo. Respecto al lugar total y universalmente considerado, lo más alto es el envés, que abraza el cielo empíreo, donde están los bienaventurados, y lo más bajo, el punto medio que se dice centro del mundo, el cual dista por todas partes lo mismo del envés, y es el infierno donde penan los réprobos (44).

Del mismo modo que los escolásticos, Venegas entiende la eternidad y el tiempo como la medida de la duración de lo inmutable y de lo mutable, respectivamente: «...sobre la eternidad no passa tiempo, porque el tiempo es una de las criaturas que Dios crio, y es imposible que la criatura sea medida del Criador. De aqui se sigue que en Dios, ni ay tiempo passado, ni por venir. Sino una permanencia eterna que los Theologos dizen instante de eternidad, en el cual instante todas las cosas pasadas y porvenir son presentes a Dios. Porque aunque las cosas passan en si, por la medida del tiempo que corre sobre ellas, no passan en la eternidad de Dios, que assi abraza el tiempo con su eterna presencia como a las otras cosas» (45).

La eternidad es «una permanencia y duracion, que carece de prin-

(40) Capítulo XI, lib. II de las *Differencias de libros...*
(41) Capítulo XII, lib. II de las *Differencias de libros...*, fol. 73. Ed. cit.
(42) Op. loc. y ed. cits., fol. 74.
(43) Op., loc. y ed. cits., fol. 73.
(44) Capítulo XIII, lib. II de las *Differencias de libros...*
(45) Capítulo XII, lib. I de las *Differencias de libros...*, fol. 32 r. y v.

cipio y de fin; y el tiempo por el contrario..., un movimiento que tiene principio y fin» (46).

Demuestra Venegas filosóficamente la existencia de la creación discurriendo así: «Artículo de fe e suma verdad revelada es que Dios crió todas las cosas visibles e invisibles de nada. La conformidad desta fe es que esto no repugna a la omnipotencia divina, que es poderosísima para hacer algo de nada. Conformidad de parte de lo criado es que este mundo visible no es eterno, porque tuvo principio, que si no tuviera principio fuera eterno: pues que fuera efecto coeterno a su causa, no se puede entender sin que se entienda divino, siquiera por la duración anterior eternal. Lo cual estante, no havia de ser variable ni corruptible en sus partes, porque lo que es eterno no se puede alterar ni puede recibir menoscabo que lo mude el ser eterno que tiene. Y vemos que este mundo está en movimiento continuo cuanto a la región celestial de los orbes, y en alteración y corrupción ordinaria cuanto a la región elemental de acá abajo. Luego conforme es decir que fué hecho y que tuvo principio, antes del cual era nada.—Y si alguno dijese que Dios hizo este mundo, mas que le hizo de algo, conviene a saber, de alguna materia, tornaríamos a la primera razón, que diríamos que aquella materia de que Dios hizo el mundo, o fué eterna, o tuvo principio. Si dijéremos lo primero: que aquella materia fué eterna y no empezó a ser, diríamos que en sólo ser eterna y sin principio de tiempo sería divina, como dijimos del mundo; y por consiguiente sería inalterable. Y si dijéremos lo segundo: que empezó a ser en tiempo, de fuerza concederemos que es hecha de nada, porque si fuera de algo pidiéramos la misma cuestión de aquel algo donde aquella materia se hizo. Y ansí de todos, hasta venir a parar en el *nihil*, que es la nada de que Dios crió todas las cosas, como nos lo enseña la fe» (47).

En otra parte repite Venegas esta misma argumentación deteniéndose en dos extremos que deja sin examen en el raciocinio anterior. ¿Pudo Dios hacer el mundo de su propia sustancia y, por lo tanto, hacerle, pero no de la nada? ¿Por qué no se puede proceder hasta lo infinito en la serie de cosas siendo una hecha de otra, ésta de otra, y así sucesivamente?: «...es muy imposible que fuesse Dios la materia deste mundo criado», responde Venegas (48). No explica más esta

(46) Capítulo XV, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 212 v.

(47) Capítulo VII de la I parte de la *Agonía del tránsito de la muerte*, páginas 116 y 117. Ed. cit.

(48) Capítulo XIII, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 211. Ed. cit.

respuesta; pero recuérdese que antes dió una razón que prueba que esto es imposible. Al demostrar que el mundo no puede ser eterno dijo que lo eterno ha de ser inmutable, y el mundo está en perpetua mudanza. Esta razón es aplicable a esta tesis: el mundo no puede ser hecho de Dios como de materia preexistente, porque entonces sería Dios, y esto repugna, ya que Dios ha de ser inmutable, y el mundo es mutable. El proceso infinito de cosas hechas unas de otras es imposible e inadmisible: porque «en este processo nunca se daría el ultimo algo, porque no se daría la primera cosa produzida, si qualquiera cosa fuera hecha de otra, y ninguna se diesse que fuesse criada de nada» (49).

El fin por el cual Dios creó el mundo fué Él mismo. Demuéstralo Venegas discurriendo así: Como «todo lo que Dios hace lo hace con suma sabiduría e razón», «havemos de decir que por alguna causa crió Dios este mundo; lo cual concedido, diremos que esta causa por que Dios crió el mundo no puede ser sino una de dos: o que está en el mismo Dios o fuera de Dios. Lo postrero no es de decir, porque si la causa por que Dios crió el mundo estava fuera de Dios, síguese que era criatura; y sería decir que Dios crió criaturas por un respecto que tuvo a una criatura. Y esto sería dezir que Dios se moviese a hacer algo por cosa que estuviese fuera de sí, lo cual es cosa fuera de toda razón divina e humana: que críe Dios criaturas por respecto que hoviese tenido a alguna de las criaturas que havía de criar. Item, no era razón que cosa que estuviera fuera de Dios fuese bastante para mover a Dios a hazer lo que por sí no hiciera... Luego concluiremos con lo primero: que Dios hizo todas las cosas por sí, porque ninguno le pudo forzar ni inducir por razones a que quisiese criar por otro lo que por sí no hiciera. Luego sola su libre bondad fué causa de las criaturas: e aunque digamos que unas están ordenadas a otras, en fin todas paran en Dios, por cuya bondad fueron hechas» (50).

El ser Dios única causa primera y fin supremo y último del mundo, da a éste una unidad inequívoca y forzosa. «Queda... la unidad de un mundo de señal de una causa primera causa de todas las causas y principio de todos los seres. Y si dixeren que aquellos mundos infinitos fueran reduzidos a la unidad de un mundo grande, dira la razon que uno por uno basta un mundo criado» (51).

---

(49) Capítulo XIII, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 211 v. Ed. cit.
(50) Capítulo VIII, punto I de la *Agonía del tránsito de la muerte*, página 117. Ed. cit.
(51) Capítulo XIV, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 212 r. y v. Edición cit.

El mundo no fué creado en la eternidad, sino en el tiempo. La eternidad es una duración que carece de principio y de fin, y el tiempo es un movimiento que tiene principio y fin. No hay inconveniente racional alguno en que el mundo comience a ser en el tiempo, y los hay grandes en suponer que es eterno como Dios. Porque la criatura osaría ponerse al nivel del Creador, si no en excelencia del ser, sí en permanencia y duración. Presumiría el mundo que había sido hecho por necesidad y no por la libre voluntad de Dios, porque bajo la eternidad se esconde la necesidad. Además, es imposible que el mundo haya sido creado y que la creación no tenga principio. Luego es más conforme a la razón que el mundo haya sido hecho en el tiempo, que no el afirmar que es eterno (52).

PSICOLOGÍA.

Venegas describe en general al alma humana diciendo: «el ánima racional es una forma substancial que informa al cuerpo del hombre, con el cual compone el mismo hombre; que aunque es compuesto de dos substancias diversas, es una sola persona. Esta ánima ni es generable ni corruptible, porque es criada de nada, y no es sacada de potencia de la materia. Es indivisbile, toda en todo y toda en cada parte del cuerpo. Esta ánima tiene tres potencias aplicadas a las divinas Personas: la memoria al Padre, el entendimiento al Hijo, la voluntad al Espíritu Sancto; y esto es ser el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios» (53).

En el alma humana distingue Venegas, la parte superior y la inferior, no porque sean realmente distintas entre sí, pues cada una de estas dos partes es toda la sustancia del alma, sino por razón de los respectivos oficios que con ellas realiza el alma. Dícese porción superior del alma a ésta en cuanto está contemplando las cosas eternas y goza de la fruición divina; y se dice porción inferior del alma a ésta en cuanto contempla las cosas temporales, que son medios para llegar a Dios. Así, pues, ambas porciones o partes del alma se dirigen al mismo fin: a Dios, aunque la inferior le busca por medio de lo que es temporal. El hombre se divide, por consiguiente, en hombre interior, que es aquello que hay en éste por lo que es hecho

(52) Capítulo XV, lib. III de las *Differencias de libros...*
(53) Capítulo II, punto IV de la *Agonía del tránsito de la muerte*, pág. 193. Edición cit.

a imagen y semejanza de Dios; y hombre exterior, que es aquello sensible y material que hay en nosotros. Si el hombre contempla las cosas eternas por razón de ellas mismas, se dice hombre interior, pero cuando se convierte a lo temporal y en ello se detiene, se dice hombre exterior. El régimen y gobierno de estas dos porciones del hombre corresponde a la conciencia, «que es una potencia que naturalmente inclina a lo bueno, y remurmura contra lo malo» (54).

El alma humana es creada, no engendrada. «Para declaración de lo cual es de saber que engendrar es producirse un algo de otro y criar es hacer algo de la nada... Queda de persuadir por inducción que el ánima sea criada y no engendrada. Persuádese desta manera. El ánima racional es libre en sus obras, luego es criada: porque si fuese engendrada, naturalmente se havría con los objetos que tuviese delante; así como los ojos abiertos no pueden dejar de ver la color ...porque son organos engendrados y por eso mortales; mas el alma es tan libre, que quiere lo que quiere, y no quiere lo que no quiere, a pesar del objeto que tiene delante. Item, si el ánima fuera engendrada, envejeciera por discurso del tiempo, como envejescen todas las cosas que son engendradas, y vemos que el ánima tiene más vigor en el viejo que en el hombre mozo: luego no es engendrada. Item, si el ánima fuera engendrada y no criada, todas sus obras fueran naturales, y no pudieran tener obra moral de virtud... las cuales no se adquieren por el curso natural... Demás desto, si el ánima fuese engendrada tendría padre, al cual naturalmente no podría aborrescer, como aborresce a sí misma, e no podría amar a otros más que a sus padres, cuyo contrario muchas veces paresce. Allende desto, si fuese engendrada, siempre amaría más a sus perfecciones que a las perfecciones corporales, y vemos que muchas ánimas aman más las perfecciones del cuerpo que a las suyas propias. Luego síguese que son libres. E finalmente, si el ánima racional fuera engendrada y no criada, no pudiera vivir sin mantenimiento espiritual que le viniera de fuera, así como el cuerpo no puede vivir sin comer ni bever» (55).

Parece que Venegas no admite que se pueda demostrar la inmortalidad del alma con demostración en sentido propio y estricto, porque escribe: «y por que todo esto se funda sobre la inmortalidad del ánima racional, que por fe se ha de creer ser inmortal, no dejaremos de traer algunas persuasiones o conformidades que inducen a esto, las cuales no

(54) Capítulo VI, lib. III de las *Differencias de libros*, fol. 191 v. Ed. cit.
(55) Capítulo V, punto IV de la *Agonía del tránsito de la muerte*, páginas 196 y 197. Ed. cit.

contradicen al mérito de la fe, pues no son demostraciones que concluyan de necesidad, mas son unas congruencias que guían en alguna manera a la razón natural a lo que la fe nos manda creer» (56).

No obstante esto, Venegas aduce algunas razones de orden natural o filosófico, que si rigurosamente no demuestran, a juicio del Maestro toledano, la inmortalidad del alma humana, al menos confirman la racionalidad del asentimiento a esta verdad de la fe. «Aunque firmemente creemos por fe que el ánima es inmortal, no repugna a esta verdad católica que la verdad deste artículo se pueda persuadir por inducción» (57).

«La ánima del hombre es inmortal, porque el hombre no sea privado del fin, el cual ni halló ni pudo tener en esta vida mortal. Luego razón es que no se acabe en la muerte, porque sería desorden si nunca llegase al fin para que fué criado» (58). Esto es: Dios crea al hombre para que consiga un fin, la felicidad cabal y completa. Es imposible que el hombre deje de lograr este fin supremo y último suyo: porque esto argüiría imperfección en Dios, que le enderezó hacia tal fin. Es evidente que en esta vida no consigue el hombre su fin último y supremo, la felicidad total y completa. Luego ha de conseguirle en otra vida. Luego el alma no muere al morir el cuerpo. Luego el alma humana es inmortal.»

«El alma racional, como antes vimos, no es engendrada de algo preexistente a ella, es creada de la nada. Si el alma no es engendrada sino creada de la nada, es inmortal: porque «todo lo engendrado vuelve a resolverse en las partes de que se compone, y lo criado naturalmente no puede volver a la nada de que fué criado: porque así como no se hizo naturalmente, así no se puede volver en nada naturalmente si el Criador tan sobrenaturalmente no lo deshace en nada cuan sobrenaturalmente lo sacó de la nada... La razón desto es, porque lo engendrado de cualidades contrarias no puede durar mucho tiempo sin alteración, la cual es causa de corrupción, y por consiguiente de muerte. Mas lo criado, como es hecho de nada, no tiene cualidades contrarias por cuya discordia se haya de corromper, no por más sino por ser hecho de nada: e así naturaleza no es parte para resol-

(56) Introducción al punto IV de la *Agonía del tránsito de la muerte*, página 191. Ed. cit.
(57) Capítulo V, punto IV de la *Agonía del tránsito de la muerte*, página 196. Ed. cit.
(58) Capítulo I, punto IV de la *Agonía del tránsito de la muerte*, pág. 193. Edición citada.

verle en las partes que nunca tuvo: pues de parte de Dios segura está la cosa criada que no se aniquilará, porque es tan magnífico que nunca quita lo que una vez da: si no quedare por parte del que recibe, nunca Dios quitará lo que una vez diere. Síguese luego que si el ánima racional es criada, que es inmortal y que vivirá para siempre sin fin» (59).

Igualmente desarrolla Venegas la prueba moral de la inmortalidad del alma: «Dios es justo y hace justicia: luego síguese que dará premio a los virtuosos que guardaron sus mandamientos y pena a los malos perversos que los quebrantaron. E vemos que por la mayor parte los buenos son perseguidos y acosados de los malos en este mundo; y vemos que los malos y perseguidores son muy favorescidos, y que todas las cosas se les hacen a su sabor. E junto con esto vemos que así los malos por la mayor parte acaban en prosperidad y buena andanza de los bienes temporales, como los buenos vemos que acaban por la mayor parte en persecuciones y afligimientos y corrimientos. Y en esta vida vemos que ni el malo recibe toda la pena que merece por cuantos males ha hecho, ni el bueno premio esencial de las obras que hizo en caridad por el servicio de Dios. Luego es mucha razón y muy conforme a la justicia divina que el ánima sea inmortal para que en la otra vida se haga esta igualdad y justicia, que es dar la pena que mereció la culpa de los que aquí fueron malos y el premio de las obras que aceptó la divina misericordia de los que en esta vida cumplieron los mandamientos de Dios. Pues es claro que si el ánima no fuese inmortal, que no se podría hacer esta justicia en esta vida presente con prosperidad de los malos y perseverancia de los buenos» (60).

Después de analizar así la verdad de la inmortalidad del alma estudia Venegas cómo y qué conocen las almas en la otra vida una vez separadas de sus respectivos cuerpos; mas ésta es cuestión teológica, no filosófica (61).

En cuanto a las potencias sensibles del alma humana, Venegas trata singularmente del sentido común y de las pasiones. El «sentido común, dice, es el que juntamente juzga muchas differencias, como la vista juzga color, tamaño, figura, y juzgan el dulzor de la miel y

(59) Capítulo V, punto IV, *Agonía del tránsito de la muerte*, pág. 196. Edición cit.
(60) Capítulo VI, punto IV, *Agonía del tránsito de la muerte*, pág. 197. Edición cit.
(61) Véase el cap. X, punto IV, *Agonía del tránsito de la muerte*.

el amargor de la hiel. Por virtud del sentido común son los hombres discretos; y no es otra cosa ser necios y tontos que carecer del uso del sentido común, como lo vemos claramente en los niños» (62).

Las pasiones, que Venegas llama afectos, son «un movimiento irracional y redundante del anima que quiere romper y hazer salto en la naturaleza del animo» (63).

Con la generalidad de los filósofos cristianos, Venegas reduce a tres las facultades espirituales del alma humana: el «anima racional tiene tres potencias: las quales si entre si difieran o se distingan de la essencia del alma o no realmente, quedese a las escuelas de los theologos que lo suelen dificultar. Nosotros solamente diremos que estas tres potencias son aplicadas a las tres personas divinas. La memoria que es como fuente a la persona del Padre. El entendimiento que es como arroyo, a la persona del Hijo. La voluntad que es como lago, que se deriva de la fuente y del arroyo, a la persona del Spíritu sancto. Y por esso se dize en el Genesis. Que el hombre es hecho a ymagen y semejança de Dios, porque siendo el anima racional una essencia indivisible, tiene tres potencias, las quales tres potencias no son otra cosa que la essencia del alma» (64).

Las distintas potencias no suponen, pues, divisibilidad en el alma, son esta misma en cuanto realiza diversos actos y funciones: «Aunque sea verdad que el anima racional es una substancia indivisible, no por esso se quita que segun diversas razones y operaciones, tenga diversos nombres...: se dize memoria, en quanto tiene officio de conservar. Dizese entendimiento, en quanto tiene officio de comprehender. Dizese voluntad, en quanto tiene officio de appetecer y querer. Ytem se dize ingenio, en cuanto investiga y rastrea las cosas. Dizese libre albedrio, en cuanto escoge a su voluntad lo que quiere. Dizese razon, porque discierne y distingue lo malo de lo bueno, lo injusto de lo justo, lo falso de lo verdadero, etc. Mas con todos estos officios el alma siempre es una substancia indivisible, que de tal manera esta toda en todo el cuerpo, que juntamente esta entera en cada parte del» (65).

Al tratar de los conocimientos que poseen las almas racionales, explica Venegas lo que son el entendimiento posible y el entendimien-

---

(62) Capítulo VIII, *Breve declaración..*, pág. 312. Ed. cit.
(63) Capítulo VI, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 188. Ed. cit.
(64) Capítulo III, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 184. Ed. cit.
(65) Capítulo IV, lib. III de las *Differencias de libros...*, fols. 185 y 186. Edición cit.

to agente, y cómo se verifica en el hombre el conocimiento intelectivo. «Déjome aquí de decir la diferencia que los filósofos y teólogos, ponen entre el entendimiento posible, que es una posibilidad con que el ánima puede entender, y el entendimiento agente, que es efecto de la posibilidad que tiene el entendimiento posible. Y que este entendimiento agente no esté apartado de la substancia del alma, parece por lo que dice el psalmo (Psal. IIII): «Señalaste, Señor, la lumbre de vuestro rostro sobre nosotros. Esta lumbre, que es el entendimiento agente, está impresa en el alma dende el instante de su criación, para que el alma por sí, sin ayuda de lumbre exterior, pueda conoscer todas las cosas inteligibles... ofrecido el objeto, que es la cosa que ha de ser entendida a los sentidos, y juntamente concurriendo el entendimiento agente, que es la lumbre connatural que dijimos, que luego se imprime del objeto su semejanza en el entendimiento posible. Y desta manera, en cualquiera lugar que esté el alma puede entender lo que tuviere presente: porque el entendimiento agente, que es la lumbre connatural, por ser connatural a su esencia, no la puede perder» (66).

La razón es el entendimiento en cuanto piensa o discurre. Razón, en latín *ratio*, viene del participio *ratus*, del verbo *reor;* y significa pensar, imaginar. Pensar, en latín *pensamentum*, del verbo *penso*, que significa pesar, ponderar. «De manera que razon es un pensamiento o peso con que discurrimos mas de una vez: porque si una vez discurriesse sin tornar a pesar o ponderar lo que el entendimiento propone, podria ser que se engañasse la razon... De modo que la razon es una ponderacion de lo que la memoria conserva, y el entendimiento traça y dessea la voluntad. Y quando esta ponderacion passa del fiel a una parte o a otra, va fuera de la razon. De aqui dezimos que no tiene razon el que no dize o haze conforme al peso y ponderacion de las cosas que pesa en la balanza de la razon. La qual (como dize sant Agustin) no es otra cosa, sino un movimiento del animo poderoso para distinguir y travar las cosas que se discuten. El qual movimiento (segun dize Seneca) es una ymitacion de la naturaleza. Finalmente (como escrive Josepho) la razon es aquella de quien es todo lo que rectamente hazemos» (67).

El conocimiento que el hombre puede lograr de un mismo objeto puede ser más o menos perfecto. ¿De qué depende esto?: «no avra

(66) Capítulo X, punto IV, *Agonía del tránsito de la muerte*, págs. 206 y 207. Ed. cit.

(67) Capítulo V, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 187. Ed. cit.

hombre tan rudo de ingenio, que no sepa que de una misma cosa se puede tener mas o menos conocimiento, segun que mas propio o mas extraño fuere el medio y motivo por el qual la tal cosa se diere a entender. De aqui se sigue que mayor y mas claro conoscimiento tendra el hombre de las cosas que puede entender por las señales de instrumentos que tiene dentro de si, que por las señales estrañas. Por donde mas presto podra venir en conoscimiento de Dios por el conocimiento de su propia alma, que por la noticia de todas otras criaturas que estan fuera de su persona» (68).

Sobre la voluntad humana, el punto que Venegas estudia más ampliamente es la existencia de la libertad. De la verdad que leemos en la encuadernación del libro arquetipo o divino sacamos, dice Venegas, la libertad, el libre albedrío de la voluntad humana. En efecto: Dios es la causa primera entre todas las causas. Él es autor y gobernador de todas las cosas: luego se propone un fin al gobernar a sus criaturas. Este fin por el cual Dios gobierna a todas las criaturas, o es una creatura o es Dios. No puede ser lo primero: porque es imposible que una creatura temporal sea causa y fin del designio eterno con el que Dios se propuso gobernar al mundo: luego el fin por el cual Dios gobierna al mundo es el propio Dios. Si, pues, Dios gobierna al mundo por causa y amor de sí mismo, es preciso que haya alguna comunicación entre Dios, que gobierna, y el mundo, que es gobernado: porque de lo contrario tal gobierno no tendría fin, causa, ni razón. Ha de haber, pues, comunicación entre el mundo y Dios. Esta comunicación no ha de ser solamente temporal: porque entonces sería tan ninguna como si no existiera, ha de durar siempre. Luego aquel hombre a quien Dios ha de comunicar su gloria no ha de ser flaco, pues ha de participar del sumo poder; ni necio, pues ha de participar del sumo saber; ni malo, pues ha de participar de la suma bondad. Luego aquel hombre que ha de ir al cielo, mientras permanezca en esta vida, se ha de ejercitar y ensayar en la fortaleza, en la sabiduría y en la bondad. Pero este ejercicio se ha de fundar en el libre albedrío: porque si los hombres fuesen tan poderosos que sin esforzar el libre albedrío vencieran todas las tentaciones, y tan sabios que sin enseñar a su libre albedrío supiesen burlar los engaños de sus enemigos, y tan buenos que sin excitar su voluntad pudiesen dejar de caer en culpa y en pecado, no harían algo que fuera merecedor de premio eterno, no merecerían la gloria; y si Dios se la diese obraría contra

(68) Capítulo I, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 181. Ed. cit.

el orden de la justicia. De idéntico modo, si los hombres fueran forzados y tuvieran necesidad de dejarse vencer por la tentación y así caer en el mal, no merecerían castigo eterno; y sería contra la justicia condenarles al infierno. Y todo esto porque el mérito y la culpa nacen y se fundan siempre en la libertad. Fué, además, muy conveniente que Dios crease al hombre haciéndole libre para que de este modo se unieran y sumaran en el hombre todas las criaturas, aun las que obran necesariamente. Porque la parte material del hombre obra por necesidad y la parte espiritual, con libertad. Así, pues, todas las criaturas sumadas y reunidas de algún modo en el hombre se comunican de esta suerte con el Supremo Hacedor (69).

Pero, ¿cómo da Dios libertad al hombre cuando éste muchas veces usa mal de este don excelso, y peca? Es, dice Venegas, porque Dios es tan poderoso, tan sabio y tan bueno que del mal que libremente realizan los hombres, libremente puede, sabe y quiere sacar bienes, y bienes mayores y más excelentes que los males que la libertad causa (70). Además, el libre albedrío es la clave que da respuesta a todas las preguntas que el hombre puede formular sobre su salvación o condenación eternas, y sobre todos los males morales (culpas, pecados y delitos) que existen en el mundo. Todo esto existe porque existe el libre albedrío en el hombre, y Dios no quiere destruir ni forzar esta prerrogativa que dió a la creatura racional. Dios consiente todos estos males morales porque, como antes dijo Venegas, saca de ellos bienes mayores (71). Por otra parte, el libre albedrío es el tesoro que permite al hombre amar a Dios en debido retorno del amor infinito que Dios tiene al hombre. El amor nace de la voluntad libre y es lo único propio que el hombre puede dar a Dios. Por la libre voluntad el hombre puede amar a Dios hasta sin esperar nada de Él, y sólo por ser Dios quien es (72).

Dios prevé los actos que ha de ejecutar el libre albedrío humano y concurre a ellos; pero la previsión y el concurso divinos no destruyen la libertad del hombre: porque estos actos divinos no fuerzan nunca, sino que siempre respetan la libertad humana. El libre albedrío no se dice tal porque esté exento de sujeción a la voluntad eficaz

(69) Capítulo IV, lib. I de las *Differencias de libros*... Ed. cit.
(70) Loc. cit.
(71) Capítulo V, lib. I de las *Differencias de libros*...
(72) Capítulo VI, lib. I de las *Differencias de libros*...

de Dios, que se llama voluntad de beneplácito, sino porque, aunque sometido a la dirección divina, obra según su propia determinación y con potestad para obrar de modo contrario (73).

TEDOICEA.

En varios pasajes demuestra filosóficamente Venegas la existencia de Dios.

La famosa prueba física, fundada en el movimiento, la expone así: «Todo lo que se mueve, por virtud de otro se mueve; y porque no sufre en buena razon hazer processo que no tenga fin, arguyeron los philosophos que avia un paradero de causas en que todas las causas por medio, o sin medio parassen. De la qual como de fuente manantial se derivassen, y a esta causa inmutable que movia sin ser movida, dixeron los antiguos que era un solo Dios causador y hazedor de todas las cosas. Desta primera causa trata Aristoteles en muchos lugares, y en especial en su Metaphisica. Desta escrivio un Philosopho antiguo que se dixo Timeo, y del tomo Platon en el dialogo Timeo; y deste dialogo tomo M. Tulio en el libro que escrivio de universitate. Desta misma primera causa escrivio un Philosopho antiquisimo que se dize Trimegisto, en el dialogo que se dize Pimander, y en el que se intitula Asclepio» (74).

La prueba metafísica de la existencia de Dios, fundada en la contingencia de los séres, la desenvuelve Venegas de esta forma: «Cierto es que la razon dize que el hombre no se hizo a si mismo, ni se deve a su padre. Porque assi como murio su padre, assi es conforme a razon dezir que començo a ser en tiempo, y si quiere subir de su padre subira en otro padre y de padre en padre ha de venir a un padre que no sea hijo de otro padre por generacion, sino padre que tenga el ser dado por creacion de la mano del sumo ser, que no depende de otro ser mas antiguo, porque el da el ser a todas las cosas. Este sumo ser es Dios, fuente de todos los seres, a quien todos los seres dependientes se deven» (75).

A continuación explana Venegas la prueba histórica de la existencia de Dios, el consentimiento universal de los hombres. «La noticia

---

(73) Capítulo VIII, lib. I de las *Differencias de libros...*
(74) Capítulo III, lib. II de las *Differencias de libros...*, fol. 52. Ed. cit.
(75) Capítulo XXXII, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 248. Edición citada.

desse sumo ser esta tan impressa en los hombres que no uvo nacion de gente que no dixesse que avia un Dios que era sobre todos los hombres y governava todas las cosas. Las razones por donde los gentiles provavan esta verdad, trae Platon en el Timeo. Aristoteles en la metaphísica. Marco Tulio en el libro de universitate. Philostrato en la vida de Apollonio. Apuleyo en el libro de deo Socratis. Entre los nuestros escrivieron libros desta materia Tertulliano y Justino martyr, S. Cibrian, Lactancio Fimiano, S. Agustin y sancto Thomas y otros muchos. Nosotros ademas de las razones destos assi gentiles como christianos, diremos solo una y es. Que no uvo en el mundo generacion de gente que no usasse de juramento. Por donde creyan que avia algun ser divino, que excedia a la naturaleza de los hombres para castigar el juramento falso, y remunerar el juramento guardado, siendo juramento de cosas justas justamente hecho. Este juramento fuera escusado en las naciones del mundo, sino creyeran que auia Dios, en cuyo nombre confiavan la verdad que dezian. Creyan junto con esto, que era tan poderoso, que avia de castigar a los que falsamente jurassen. Y por consiguiente creyan todos que avia Dios» (76).

También demuestra Venegas filosóficamente la unidad de Dios raciocinando así: Si, por hipótesis, se supone que hay varios dioses, éstos serán, o mutuamente enemigos, o amigos. Si lo primero, sería imposible la gobernación del mundo: porque mientras uno de ellos quisiera, v. g., que amaneciera, otro querría que anocheciera, etc. Si lo segundo, o cada uno de esos dioses es omnipotente, o tiene poder limitado. Si tiene el poder limitado, es evidente que no es Dios. Si todos son omnipotentes, es también claro que bastaba uno solo que realmente fuera omnipotente y que sobraban los restantes. Luego Dios es único, no hay más que un verdadero Dios (77).

FILOSOFÍA MORAL.

Sienta Venegas el principio de que todos los hombres buscan a Dios en cuanto que todos ellos aspiran a ser bienaventurados y felices, y no pueden lograr esto más que en Dios.

Cada causa busca su semejante, dice Venegas; y, por esto, el

(76) Capítulo XXXII, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 248 v. y 249. Ed. cit.

(77) Capítulo XI, lib. III de las *Differencias de libros...*

hombre busca siempre a Dios a quien se asemeja más que a ningún otro sér. De aquí que actual o virtualmente todos los hombres buscan a Dios: porque no hay uno siquiera que no aspire a ser bienaventurado y a gozar del sumo bien, y esta felicidad total y perenne consiste en gozar de Dios. Aun los pecadores, que viven en culpas graves, buscan a Dios, si no formal, virtualmente, en cuanto buscan su descanso y felicidad. Sin embargo, no todos los hombres buscan a Dios como deben buscarle. Los que, con la ayuda de las virtudes teologales, conservan limpia la imagen de Dios que tienen en sus respectivas almas, esos buscan en verdad a Dios y a la propia felicidad; pero los que van tras sus apetitos y el mundo, yerran: buscan a Dios donde no está, y no logran tampoco la felicidad que ansían (78). Por esto, y aun buscando egoístamente la propia felicidad, más debe el hombre seguir los mandatos de Dios que los propios apetitos (79).

El hombre debe amar a Dios, no sólo en nombre propio, sino como representante de todas las criaturas. Todas éstas deben bendecir y alabar a Dios; y, como los séres irracionales no pueden cumplir esta sagrada obligación por sí mismos, el hombre lo debe hacer por ellos: porque es suma y compendio de todos los séres criados, y todos fueron hechos para el hombre. Debe, asimismo, el hombre alabar y amar a Dios porque creó a los ángeles que nos inspiran y a otros hombres que nos ayudan, y, sobre todo, porque es Dios, por su excelencia y perfección (80).

Para buscar a Dios y no errar en los medios, cada hombre tiene una estrella invisible que le guía, dice Venegas, como los Magos tuvieron una estrella visible que les condujo a Belén. Esa estrella invisible que dirige al hombre hacia Dios es la razón natural. Los cristianos tenemos, además, la fe revelada, que con seguridad nos conduce a ese término a través del camino de esta vida (81).

La virtud es para Venegas «una fuerza del anima que modera el cuerpo, conoce y recibe los affectos y guialos a donde manda la recta razon» (82). Continuando «y perseverando en esto [el hombre] adquiere un habito o costumbre buena en el alma» (83); y así puede «gozar del sumo bien, que naturalmente apetece» (84).

---

(78) Capítulos VIII y IX, lib. III de las *Differencias de libros...*
(79) Capítulo XXIV, lib. III de las *Differencias de libros...*
(80) Capítulo XVII, lib II de las *Differencias de libros* .. Ed. cit.
(81) Capítulo X, lib. III de las *Differencias de libros...*
(82), (83) y (84) Capítulo VI, lib. III de las *Differencias de libros...*

«La fama, escribe Venegas, mora en la opinion de los hombres... es una fiction que nunca se halla» (85).

Al hacer ver que come injustamente el hombre que pudiendo trabajar vive holgado a costa de otros, Venegas señala los inconvenientes que trae el comunismo y defiende el derecho de propiedad privada, por los daños que traería su abolición y por razones basadas en la Santa Biblia (86).

Por último, dice Venegas que Dios da al hombre cuatro dones que, por venir disfrazados y encubiertos, no son conocidos ni tenidos por mercedes; pero que, en realidad, son grandes beneficios que Dios otorga a los pobres y a los ricos; y son los que Venegas llama dones de hecho aunque no de nombre, para distinguirlos de los dones de hecho y de nombre, que todos los tienen por tales: los bienes externos. Los dones de hecho, pero no de nombre, son: necesidad, pena, trabajo y tedio de la vida, sin ninguno de los cuales sería posible la vida humana. Si no hubiera necesidad, ¿quién trabajaría? y ¿quién obedecería? Además, la necesidad hace el gran bien de humillar y abajar al hombre. Si no hubiera pena, ¿se respetarían los derechos ajenos? Si no existiera el trabajo reinaría universalmente la ociosidad, que es origen de todos los vicios. El tedio de esta vida quita al hombre el apego y el amor a ella, y le hace desear y buscar la vida verdadera y eterna en los cielos (87).

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

Aunque no eran los estudios de Historia de la Filosofía muy corrientes en la época en que escribió Venegas, la erudición de éste le llevó a dejar en sus libros páginas que en realidad corresponden a la disciplina susodicha.

Así, por ejemplo, en el vocabulario con que termina la *Agonía del tránsito de la muerte*, cuenta por qué Aristóteles denominó *De physico auditu* los libros que compuso sobre Filosofía Natural (88); y en las *Differencias de libros que ay en el universo*, al declarar lo que es la Teología y cómo se divide esta ciencia, enseña la doctrina del Estagirita, sosteniendo que ningún menoscabo, sino grandísima

(85) Capítulo XXVII, lib III de las *Differencias de libros...*
(86) Capítulo XXIV, lib. III de las *Differencias de libros...*
(87) Capítulo XLIII, lib. III de las *Differencias de libros...*
(88) Capítulo VIII de la *Breve declaración...*, pág. 301. Ed. cit.

ventaja, se sigue a la Teología en aprovecharse del modo de examinar y disputar según las reglas lógicas; las cuales, dice Venegas, las hallamos en los libros de Aristóteles, que escribió de Lógica mejor que ningún otro filósofo (89).

Pero no son sólo meras indicaciones histórico-críticas como estas que quedan anotadas, sino verdaderas exposiciones históricas las que desarrolla Venegas. Véase, por ejemplo, esta concerniente a la Historia de la Teología, pero también a la de la Filosofía por lo unido que, a la sazón, iba el estudio de ambas ciencias. «Aunque la theologia escholastica ha florecido de treinta años a esta parte, no se dira que es nueva invencion... Verdad es que aunque muchos sanctos y doctores antiguos movieron questiones y escrivieron sentencias, assi como sant Iuan Damasceno, y Sant Ýsidoro, Pedro Lombardo fue el primero que reduxo en orden los lugares comunes, sacados assi de los dichos y sentencias de los sanctos doctores, como de las autoridades de la escriptura sagrada, tocantes a la declaracion de la misma escriptura. A estas materias que los Rethoricos dizen lugares communes, llamo Pedro Lombardo sentencias, como quien dize las summas y las conclusiones de las materias theologicas. Y por esso los theologos llamaron a Pedro Lombardo el Maestro de las sentencias. Las quales dividio en quatro libros tomados de quatro puntos principales del primer capitulo del evangelio de S. Iuan. En el primero libro escribio del mysterio de la sanctisima Trinidad. Fundole sobre las primeras palabras del evangelio, que son. *In principio erat verbum et verbum erat apud Deum*, etc. En el segundo libro tracta de la creacion de las criaturas. Fundole sobre aquello que dize, *Omnia per ipsum facta sunt*. En el tercero trata del mysterio de la encarnacion con todos los articulos de la fe. Fundole sobre aquello que dize. *Et verbum caro factum est*. El quarto escrive de los sacramentos de la yglesia. Fundole sobre aquello que dize. *Et vidimus gloriam eius*. Sobre la declaracion destos quatro libros han escripto muchos doctores, mas porque las gracias son repartidas, ninguno escrivio ygualmente sobre todos quatro. Gregorio de Arimino excedio en el primero libro a todos los otros doctores, Guillielmo de Ochan llevo ventaja sobre el segundo, Ioannes Scotus llevo la joya en el tercero, y Pedro de Palude en el quarto. De sancto Thomas tomese todo, Gabriel Biel, doctissima y humildissimamente concordo las sentencias de todos. Despues de los quales dio la suya tan clara y tan a provecho de los lectores que

(89) Capítulo XV, lib. IV de las *Differencias de libros...*

mas parece sentencia de doctor pacifico antiguo que de doctor escolastico desta era. Despues aca Mauricio de Portu Hibernico compuso en verso exametro la summa de todas las distinctiones de todos quatro libros, para que facilmente se pudiessen tomar de coro...» (90).

IV. Juicio sobre la Filosofía de Venegas.

No es difícil, después de la exposición de la doctrina filosófica de Venegas que antecede, clasificar a éste en una escuela determinada. Venegas, por el fondo de su doctrina y por la forma de exponerla, es uno de tantos escolásticos que produjo España en el siglo XVI que supieron presentar las enseñanzas perennes de la Escuela sin los defectos que mancillaban a ésta a fines del siglo XV y a principios del siglo XVI.

Repásese el conjunto de la doctrina de Venegas y examínense sus pormenores y detalles, y se verá con evidencia que todo es escolástico. Explica como los aristotélico-escolásticos la constitución de los cuerpos, el conocimiento humano, la existencia de Dios..., todo. Hay algún punto en el cual Venegas se aparta de la doctrina corriente en la Escuela, como es negar que la inmortalidad del alma humana sea susceptible de demostración filosófica en sentido estricto, aunque a continuación de este aserto aduce las pruebas racionales de la inmortalidad que eran vulgares en las escuelas, sin intentar siquiera deshacer su eficacia demostrativa. Pero también en esta opinión tiene Venegas precedentes en la Escolástica, y bien calificados, por cierto: porque Juan Duns Escoto, Gabriel Biel, Guillermo de Occan y el Cardenal Cayetano sostuvieron asimismo que la inmortalidad del alma humana es verdad de fe que hay que creer, pero negaron que se pudiera demostrar apodícticamente por la razón y la Filosofía. Y nótese que de estos cuatro escolásticos que así pensaron Venegas conocía y cita a los tres primeros, aunque no lo haga al tratar de la inmortalidad del alma. El mismo Venegas proclama como base de su doctrina el fondo peripatético que sirve de cimiento a la Escolástica. «Estas reglas y conclusiones, dice refiriéndose a la Lógica y a la Filosofía Natural y Moral, las hallamos en los libros de Aristoteles, que en estas materias escrivio mejor que ninguno de los philosophos» (91).

(90) Capítulo XV, lib. IV de las *Differencias de libros...*, fols. 339 y 340.
(91) Capítulo XV, lib. IV de las *Differencias de libros...*, fol. 339. Ed. cit.

No fué Venegas secuaz ciego y fanático de Aristóteles ni de la Escolástica; y así sostiene, por ejemplo, que «para aprovecharnos de la verdad adoquiera que se halle, no haze mucho al caso, que el que la dixo se aya salvado o condenado» (92); pero tampoco fueron discípulos ciegos y fanáticos de hombre alguno los grandes escolásticos españoles de la XVIª centuria.

Por consiguiente, en cuanto al fondo de la doctrina, Venegas no tiene originalidad.

También es Venegas escolástico en cuanto a la forma. No abusa, ciertamente, del silogismo, como tampoco lo hicieron Vitoria, Cano, ni ninguno de los excelsos maestros de la Escuela de que luego trataremos; pero expuso las ideas en lenguaje claro, sencillo, buscando en el estilo y en el método el mejor medio para hacerse comprender y dar a conocer fielmente las ideas; y hasta combatió a los renacientes ciceronianos que tributaban excesivo culto a la forma literaria y erigían a Marco Tulio en modelo insustituíble y único en cuanto a la dicción. «De aqui se convencen los que de treynta años a esta parte (93) se levantaron con titulo de ciceronianos, pues que el mismo Marco Tulio les dize en muchos lugares, que las cosas nuevas se declaran con vocablos nuevos. Y aun porque no piensen que Marco Tulio ha de ser el metro y mesura de la lengua latina, vean lo que dize el mismo: que ya se avia marchitado en su tiempo la flor de la lengua latina... Concluyamos luego contra los Nosoponos Ciceronanos... con lo que dize su Ciceron desta manera. *Grandiores autem res dicere ornate velle, puerile est. Plane autem et perspicue expedire posse, docti et inteligentis viri*» (94). Los mismos defectos que en el estilo de Venegas notó Capmany prueban que aquél fué escolástico en el modo de escribir. Venegas escribió, según Campany, en forma doctrinal y con «estilo seco, duro y descarnado, mas propio para instruir que para mover, mas lleno de erudicion que de uncion. De suerte que a Venegas mas bien le podemos citar como un docto y piisimo compilador, que como un elegante escritor. Se conoce que buscaba solo edificar y no agradar: ademas la materia y el metodo escolastico de tratarla no le permitia usar de las galas de la eloqüencia» (95).

---

(92) Loc. cit., fol. 339 v.

(93) Está hablando Venegas en las *Differencias de libros...*, obra publicada en 1540.

(94) Capitulo XIX, lib. IV de las *Differencias de libros...*, fols. 356 y 357. Edición citada.

(95) *Teatro histórico crítico de la eloquencia española*, t. II, Madrid, 1786, cap. VIII, pág. 215.

En los libros de Venegas vistos desde un punto filosófico hay méritos evidentes, y muy grandes.

Es original, no en las ideas, pero sí en la concepción del plan de sus obras. No se puede negar que en el plan de las *Differencias de libros que ay en el universo* existe originalidad; yo, al menos, no conozco otro tratado que pueda servirle de precedente, ni que conciba lo que es el libro y sus divisiones como el Escritor toledano.

En la exposición, Venegas declara bien aun los conceptos filosóficos más abstrusos y difíciles, empleando, a veces, símiles y comparaciones aptísimos para dar a conocer fácilmente las ideas, como la comparación de la materia prima con la posada o la venta que recibe toda suerte de huéspedes que a ella llegan (96). Otras veces, sin largas metáforas y con sola una frase o una palabra gráfica, sensibiliza admirablemente nociones filosóficas nada fáciles de explicar; y así, por ejemplo, afirma que la materia prima «por si, mas parienta es de nada que vezina de algo, porque intrinsecamente, de su cosecha, no tiene forma con la qual y consigo misma aya de componer alguna cosa natural» (97); asegura que el amor de la materia prima a la forma sustancial es mercenario e interesado, mientras que el de ésta a aquélla es franco, amistoso y de pura gracia (98); y sostiene que la razón en el hombre hace el oficio de un buen podador, porque quita todo lo què es malo e inútil y deja tan sólo lo bueno y provechoso (99).

La erudición que Venegas da a conocer en sus libros es grandísima, y se ve al instante que es de buena ley. Cita con frecuencia textos y libros: de autores clásicos, como Homero, Aristóteles, Hipócrates, Ovidio, Horacio, Juvenal, Cicerón, Séneca, Quintiliano, Suetonio, Estrabón, Pomponio Mela...; de santos padres y doctores eclesiásticos, como San Crisóstomo, San Ambrosio, San Agustín, San Anselmo Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, el Maestro Duns Escoto...; de autores contemporáneos a él, como Lorenzo de Padilla, Florián de Ocampo, Pedro de Alcázar, Francisco de Lazcano... Con motivo, pues, dijo Ambrosio de Morales que Venegas fué «hombre de grande ingenio y de infinita lection» (100).

Pero junto a estas excelencias hay en Venegas equivocaciones

---

(96) Capítulo VI, lib. II de las *Differencias de libros...*
(97) Loc. cit., fol. 58.
(98) Capítulo VI, lib. II de las *Differencias de libros...*
(99) Capítulo V, lib. III de las *Differencias de libros...*
(100) Discurso preliminar a las *Obras del Maestro Fernan Perez de Oliva*, Córdoba, 1585, pág. 11.

y deméritos filosóficos de bulto, en cuanto a las ideas y al fondo de la doctrina.

Alguna vez se contradice a sí propio. Dice que «la memoria intelectiva que conserva las especies intelligibles, no nasce de otra potencia» (101). Tenemos claramente afirmado que la memoria intelectiva no nace de otra potencia, y a la vez que conserva las especies intelectivas. Ahora bien, según la doctrina peripatético-escolástica que abiertamente profesa Venegas, las especies inteligibles las forma el entendimiento, no la memoria, que sólo las «conserva», como dice Venegas. Luego si la memoria intelectiva conserva y guarda las especies inteligibles, presupone al entendimiento; y, en este sentido, nace evidentemente de él. Luego es absurdo, dentro de la teoría aristotélico-escolástica que Venegas defiende, decir que la memoria intelectiva conserva las especies inteligibles y que no nace de otra potencia.

Asimismo, Venegas escribe que «la intellection nasce de sola la memoria intellectiva» (102); y esto, no sólo es inexacto según el sistema aristotélico-escolástico de Venegas, sino contradictorio con lo que antes afirmó éste: porque si la intelección nace solamente de la memoria intelectiva, esta facultad hace más que conservar las especies inteligibles, como antes aseguró Venegas, es ella, y no el entendimiento, quien verdaderamente entiende.

Otras veces incurre Venegas en inexactitudes grandísimas aun dentro de la doctrina peripatético escolástica que sigue. Afirma que el alma «en quanto entiende se dice sentido» (103); que «la volicion procede de la memoria y del entendimiento» (104); y que «la verdad se divide en memoria, razon, entendimiento, juicio, ingenio, consejo y opinion» (105).

Otras veces Venegas confunde manifiestamente las cosas, como la facultad con la propiedad de la misma, al hablar de la libertad del libre albedrío (106); y las facultades entre sí, al identificar la memoria y la imaginación (107), y al afirmar que el sentido común es quien hace a los hombres discretos, siendo necios y tontos los que carecen del uso de esta facultad (108).

---

(101) Capítulo III, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 185. Ed. cit.
(102) Loc. cit.
(103) Capítulo III, lib. III de las *Differencias de libros...* fol. 186. Ed. cit.
(104) Capítulo III, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 185. Ed. cit.
(105) Capítulo VI, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 188. Ed. cit.
(106) Capítulo IV, lib. I de las *Differencias de libros...*, fol. 10 v. Ed. cit.
(107) Capítulo VI, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 188. Ed. cit.
(108) Capítulo VIII, de la *Breve declaración...*, pág. 313. Ed. cit.

Al raciocinar para demostrar las verdades filosóficas que analiza, Venegas: unas veces usa argumentos débiles y hasta frívolos, como en la demostración de que el alma humana es creada y no engendrada: si el alma fuera engendrada tendría padre, etc. (109). Otras veces presenta argumentos eficaces, pero dejándolos incompletos, como al intentar demostrar que el alma humana no es engendrada sino creada porque es libre, no prueba la consecuencia del entimema, que era lo que ante todo debía demostrar. Otras veces quita a las pruebas clásicas en la Escolástica el vigor dialéctico que las caracteriza, como ocurre cuando desarrolla la prueba metafísica de la existencia de Dios (110). Otras veces da rodeos innecesarios en la demostración de las verdades, alargando inútilmente el argumento que trae entre manos, como cuando, para venir a parar en la prueba moral de la libertad humana, tan vulgar y manoseada: el hombre es libre, porque si no lo fuera no merecería en justicia ni gloria ni infierno eternos, se detiene largo rato en hacer ver que al gobernar el mundo Dios se propone un fin, que este fin no puede hallarse en criatura alguna, sino que ha de estar en Dios, etc., etc. (111), verdades todas muy grandes y muy ciertas, pero que aquí se hallan totalmente fuera de lugar.

De repeticiones y redundancias están llenas las páginas de Venegas, quien, a veces, llega a enfadar por la pesadez y machaconería.

En los libros de Venegas, además de Filosofía, Teología, Ascética, y otras disciplinas, se puede conocer a maravilla mucho del estado social de España en el siglo XVI: sus costumbres..., buena parte de la historia interna de un pueblo. En estos puntos llega, a veces, a escribir con una sencillez e ingenuidad que admiran. Léase, por ejemplo, el final del capítulo III de la *Breve declaración...* donde, para retraer a los hombres de visitas inoportunas a los enfermos, da hasta un remedio secreto para que «el enfermo que tuviere necesidad de desaguar el zurrio del vientre» pueda hacerlo «sin que venga a las orejas de los circunstantes» (112).

La dicción de Venegas, dentro del estilo didáctico y escolástico, es, como escribe Capmany: «a la verdad clara, pura, sencilla y natural, propia de la piedad y modestia de un teologo no menos timorato

(109) Capítulo V, punto IV de la *Agonía del tránsito de la muerte*, págs. 196 y 197. Ed. cit.
(110) Capítulo XVIII, lib. III de las *Differencias de libros...*, fol. 248. Edición citada.
(111) Capítulo IV, lib. I de las *Differencias de libros...*
(112) Página 270 de la edición citada.

que literato» (113). Don Miguel Mir cree que el estilo de Venegas en la *Agonía del tránsito de la muerte* puede servir «de modelo y enseñanza de lenguaje filosófico» (114).

En suma, aun con todos los defectos filosóficos notados, bien y con justicia se puede loar a Venegas como le loaron dos insignes varones, del siglo XVI y repetir con Juan Ginés de Sepúlveda que Venegas fué «vir non solum humanioribus litteris in primis eruditus, sed etiam in studio Theologiae versatus» (115), y con el catedrático complutense Alfonso García Matamoros: «Alexius Venegius, prope infinitae et stupendae lectionis vir, qui et subtilitate ingenii, et disciplinarum varietate, et morum honestate et elegantia nulli est postponendus, magna cum voluptate mea mihi narravit» (116). El eco de estas alabanzas llegó al siglo XVIII, en el que Mayans y Siscar escribió con fundamento: «Alexius Venegas, vir egregius, qui licet stili elegantia multis concessit, doctrinae tamen veritate, et soliditate, summe commendandus est» (117).

---

(113) *Teatro histórico crítico de la eloquencia española* t. II, Madrid, 1786, capítulo VIII, pág. 216.

(114) *Discurso preliminar* del vol. 16 de la *Nueva biblioteca de autores españoles: Escritores místicos españoles*, Madrid, 1911, pág. XXV.

(115) Página 331 del tomo III de las obras de Sepúlveda, Madrid, 1780.

(116) *De adserenda hispanorum eruditione*. Pág. 77 de las *Alphonsi Garsiae Matamori... Opera omnia*, Madrid, 1769.

(117) *Francisci Sancti Brocensis vita*, t. I, Ginebra. 1766, de la colección, *Francisci Sanctii Brocensis... opera omnia*, pág. 17.

CAPÍTULO V.

FRAY ANTONIO DE GUEVARA.

I. Noticia biográfica.

Perteneció Fray Antonio (1) a la ilustre casa de Guevara, de abolengo vascongado tan distinguido que contó entre sus hijos a quienes, por elección de las hermandades de la Cofradía de Arriaga, fueron señores de Álava. Por el matrimonio, efectuado en el siglo XIV, de Don Beltrán de Guevara, Señor de Oñate, con Doña Mencía de Ayala, hija de Doña Elvira Álvarez de Ceballos y nieta de Diego Gutiérrez de Ceballos, adquirieron los Guevaras los estados y derechos de la casa de Ceballos, heredadísima en la Montaña.

Fué Fray Antonio hijo segundo de Don Beltrán de Guevara, Gobernador de los estados que poseía en la Montaña su hermano mayorazgo Don Ladrón de Guevara, Señor de Escalante y de Treceño, mayordomo de la Princesa Doña Juana y Capitán General de las Reales Galeras; y de Doña Elvira de Noroña Calderón, dama de la Reina Doña Isabel la Católica, y también de estirpe montañesa, de San Vicente de la Barquera.

Debió de nacer Fray Antonio en el año 1480: porque, escribiendo desde Valencia, el 12 de febrero de 1524, a Don Alonso Espinel, Corre-

(1) La principal fuente para la biografía de Fray Antonio de Guevara son sus escritos: en ellos suministra muchas noticias sobre su vida. Puede verse, también, el estudio genealógico y biográfico compuesto por Don Julián de San Pelayo, que va al frente de la edición del *Libro llamado Menosprecio de corte y alabanza de aldea* impresa en Bilbao en 1893. Sobre Guevara como escritor, véase especialmente el párrafo VII de la *Introducción* de Menéndez y Pelayo a los *Orígenes de la novela*, tomo I de la *Nueva biblioteca de autores españoles*, Madrid, 1905, págs. CCCLXIV a CCCLXXV.

gidor de Oviedo, dice: «De mi Señor os se dezir que he hecho recuento con mis años, y hallo por mis memoriales, que he los cuarenta y cuatro cumplidos» (2).

Respecto al lugar del nacimiento de Fray Antonio se ha discutido: en el siglo XIX por Don Martín de los Heros y Don Francisco Juan de Ayala; y en el actual por los señores Martínez Caso-López, San Pelayo, Lezama-Leguizamón, Huidobro, Quadra-Salcedo y González de Echávarri, teniéndole unos por montañés y otros por alavés. En 1914 dirimió la contienda la Real Academia de la Historia, aprobando un informe, suscrito por los Señores Barón de la Vega de Hoz y Marqués de Laurencín, que decía: «Entendemos, pues, que fué [Fray Antonio de Guevara] montañés de nacimiento y vasco de origen» (3).

Y, a la verdad, por mucha que sea la fuerza de las razones en que se apoyan los que tienen a Guevara por alavés de nacimiento, como el decir el epitafio de Fray Antonio que éste fué «patria alabensis», de poco valen ante la expresa manifestación del interesado, quien repetidas veces dice que es montañés, y que nació en las Asturias de Santillana. En la carta, fechada en Madrid el 12 de marzo de 1522, al Abad del monasterio de San Pedro de Cardeña, carta que es toda ella un elogio de la Montaña, escribe: «...doy a vuestra paternidad muchas gracias... por las cecinas que me embio, que como nasci en Asturias de Santillana, y no en el potro de Cordova, ninguna cosa embiarme pudiera a mi mas accepta, que aquella carne salada... Bien estoy con lo que dezia Diego Lopez de Haro, es a saber, que para ser uno buen hombre, avia de ser nacido en la montaña, y traspuesto en Castilla, mas pesame a mi mucho, que aquellos de mi tierra se les apega poco de la criança que tenemos y mucho de la malicia que usamos... A los que somos montañeses, no nos pueden negar los castellanos que quando España se perdio, no se ayan salvado en solas las montañas todos los hombres buenos, y que despues aca no ayan salido de alli todos los nobles» (4). Y en carta al Corregidor de Oviedo Don Alonso Espinel, fechada el 12 de febrero de 1524, tratando donosamente de los privilegios de los viejos, dice: «Es privilegio de viejos,

---

(2) *Epístolas familiares de Don Antonio de Guevara*. Parte segunda, Amberes, 1633, pág. 329.

(3) *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. LXV, Madrid, 1914. Cuadernos I-II. Julio-agosto de 1914, VII. *La patria del Obispo de Mondoñedo Fray Antonio de Guevara*, pág. 130.

(4) *Epístolas familiares de Don Antonio de Guevara*, Parte primera, Amberes, 1633, págs. 200, 201 y 202.

tener siempre cuenta con boticarios, llamar muchas vezes a los medicos, hablar con las viejas ensalmadoras, conoscer las propiedades de muchas yervas, saber como se sacan las aguas, poner al sol muchas redomas, y aun tener en la alazena botezicos de medicinas: verdad es que los viejos de mi tierra la montaña mas cuentas tienen con la taberna que con la botica» (5).

No consta con igual seguridad en qué pueblo de la Montaña nació Fray Antonio; pero, como lo más probable, se puede pensar que fué en la villa de Treceño, del Valle de Valdáliga, villa que pertenecía al mayorazgo de Guevara y en la cual el señor de esta estirpe tenía torre y casa fuerte. En carta fechada en Medina de Ríoseco el 20 de diciembre de 1521 y dirigida al inquieto Don Antonio de Acuña, Obispo de Zamora, escribe Guevara que de niño vivió en Treceño: «Acuerdome que siendo yo muy niño en Treceño, lugar de nuestro mayorazgo de Guevara, vi a Don Ladron mi tio, y a Don Beltran mi Padre, traer luto por vuestro Padre» (6).

Del resto de gran parte de su vida da noticia el propio Fray Antonio en el prólogo, dirigido a Don Juan III de Portugal, con que encabeza el *Libro llamado menosprecio de corte y alabanza de aldea:* «A mi, serenissimo principe, me trujo don Beltran de Guevara mi padre, de doze años a la corte dlos reyes catholicos..., a do me crie, creci y bivi algunos tiempos... Ya que el principe don Juan murio, y la reina doña Ysabel fallescio, plugo a nuestro Señor sacarme de los vicios del mundo, y ponerme religioso franciscano: a do persevere nueve años, en compañia de varones observantissimos... Estandome pues yo en mi monesterio... sacome de alli para su predicador y chronista el emperador don Carlos mi señor y amo, en la corte del qual he andado diez y ocho años sirviendole de lo que el queria, aunque no como yo devia. En estos tiempos passados vi la corte del emperador Maximiliano, la del Papa, la del rey de Francia, la del rey de Romanos, la del rey de Inglaterra, y vi las señorias de Venecia, de Genova y de Florencia, y vi los estados y casas de los principes, y potentados de Italia» (7).

Según dice Guevara en su testamento, otorgado en Valladolid a 7 de enero de 1544 ante el escribano Juan de Santesteban, tomó el hábito franciscano en el convento de Valladolid; y, según se despren-

(5) *Epístolas familiares...*, Segunda parte, págs. 337 y 338. Ed. cit.
(6) *Epístolas familiares...*, Primera parte, pág. 241. Ed. cit.
(7) Uso la primera edición del *Menosprecio de corte...*: Valladolid, 1539. No tiene foliación. Lo transcrito va a la vuelta de la hoja segunda.

de de distintas cartas del propio Fray Antonio, en la Religión seráfica fué guardián de los conventos de Arévalo, Soria y Ávila, y custodio de la provincia de la Concepción.

En 1523 fué nombrado Fray Antonio miembro del Consejo de la Inquisición de Toledo. Pasó luego a Valencia como inquisidor y consejero de la virreina Doña Germana de Foix, viuda del Rey Don Fernando el Católico.

En 1527, Don Carlos V propuso a Fray Antonio para el Obispado de Guadix. En 1537 Guevara acompañó como cronista al Emperador, primero a la jornada de Túnez, y después a Italia. En 1539, Guevara fué trasladado a la sede episcopal de Mondoñedo; y en esta Ciudad falleció en la madrugada del viernes santo, 3 de abril de 1545, siendo enterrado en la capilla mayor de su catedral, y trasladado más tarde su cadáver, en 1556, al enterramiento familiar de la iglesia del convento de San Francisco de Valladolid; y aquí estuvieron sus huesos hasta que en 1837, el huracán revolucionario aventó las cenizas de Guevara al destruir esta morada franciscana.

Entre los hechos famosos de Fray Antonio de Guevara destaca sobremanera su intervención en la lucha de las comunidades de Castilla. Autorizado por *carta de creencia,* en abril de 1521, se avistó en Villabrájima con los caballeros de la junta de las comunidades, aconsejándoles, en nombre de los gobernadores y grandes del Reino, que platicaran con éstos sobre los agravios que juzgaban hechos al Reino, a fin de buscar remedio adecuado a los mismos, y ofreciéndoles el perdón en nombre del Rey y varias concesiones en los puntos que dieron motivo a las quejas de los comuneros; pero conminándoles, también, con la guerra y el castigo inmediato si estas exhortaciones a la paz y a la armonía no tenían buena acogida. Así aconteció, en efecto: Fray Antonio volvió sin lograr nada eficaz; sobrevino la lucha, y los comuneros fueron deshechos por los realistas en la jornada de Villalar. Fray Antonio reproduce entre sus *Cartas familiares* el *Razonamiento* que en Villabrájima dirigió a los caballeros de la junta de las comunidades de Castilla (8).

II. Nota bibliográfica.

Los escritos de Guevara se pueden clasificar en obras ascéticas, morales y miscelánea. Todas ellas han alcanzado extraordinaria difusión, siendo muchas las traducidas a los principales idiomas cultos.

(8) *Epístolas familiares...,* Primera parte, págs. 267-277. Ed. cit.

OBRAS ASCÉTICAS.

Oratorio de religiosos y exercicio de virtuosos. Tratado que, según su colofón, se terminó de imprimir en Valladolid, por Juan de Villaquirán, el 1.° de diciembre de 1542. En los cincuenta y cinco capítulos de este libro, desarrolla Guevara varios puntos concernientes, sobre todo, a la vida religiosa, como son los deberes y virtudes de un buen religioso, singularmente lo que atañe a la pobreza, obediencia y castidad. «Es obra, como dice su portada, para que los religiosos la lean en los refictorios; y para que los virtuosos la traygan en las manos». Guevara demuestra mucha erudición eclesiástica en estos capítulos: las citas de la Biblia y de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia son muy numerosas en este tratado. Por esto, sin duda, el Escritor montañés dijo en la portada de su libro que éste «Es obra en que el auctor mas tiempo ha gastado, mas libros ha el rebuelto, mas sudores ha passado, mas sueño ha perdido, y la que el en mas alto estilo ha compuesto» (9).

Libro llamado Monte Calvario. Dividióle Guevara en dos partes: la primera se terminó de imprimir por vez primera en Valladolid, por Juan de Villaquirán, el 13 de enero de 1545 (10); y la segunda se imprimió, ya muerto Fray Antonio, por Sebastián Martínez, criado del Autor, en Valladolid el 11 de enero de 1548. El contenido de esta obra le sintetiza Guevara diciendo, en la portada, que la primera parte trata de «todos los mysterios del monte Calvario, desde que Christo fue a su muerte condennado por Pilato, hasta que por Joseph y Nichodemos fué metido en el sepulchro»; y en la segunda parte, «de las siete palabras que Christo dixo en la cruz». Al frente de cada capítulo van unas palabras de la Sagrada Escritura adecuadas para sintetizar el contenido de aquél; y luego la declaración del asunto, sirviéndose Guevara para este fin de otros pasajes de la Biblia y principalmente de los Santos Padres y Doctores eclesiásticos, sin dejar de acudir, cuando la oportunidad lo depara, a los filósofos clási-

---

(9) He utilizado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: R. 16612. Procede del Convento de los Carmelitas observantes de Madrid. En la Biblioteca de Menéndez y Pelayo he visto otro ejemplar. Signatura: R-V-5 6.

(10) Poseo ejemplar de esta primera edición, que, para que yo le estime más, perteneció a mis ascendientes. Para la segunda parte de la obra he visto el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-63.791.

cos (11). Toda esta parte expositiva de los últimos acontecimientos de la pasión de nuestro Señor va entrelazada con otra afectiva, que Guevara suele disponer en coloquios con Jesucristo, la Santísima Virgen, etc.

OBRAS MORALES.

El primero y el más famoso de los escritos que imprimió Guevara es, sin duda, el LIBRO LLAMADO RELOX DE PRÍNCIPES EN EL QUAL VA ENCORPORADO EL MUY FAMOSO LIBRO DE MARCO AURELIO. Este libro «acabose [de imprimir] en la muy noble villa de Valladolid, por maestre Nicolas Tierri impressor de libros. A ocho dias de abril de mill y quinientos veinte y nueve años». Fray Antonio dedicó esta obra al Emperador Don Carlos V.

Tiene una historia muy curiosa la impresión de este libro. La cuenta extensamente Guevara en el *Prólogo general:* «Yo comence a entender ensta obra en el año de mill y quinientos y diez y ocho, ...luego el año de veinte y quatro: como el libro que tenia yo muy secreto estuviese dibulgado, estando su magestad malo de la quartana me le pidio para pasar el tiempo y aliviar su calentura. Yo servi a su magestad estonces con Marco Aurelio, el qual aun no le tenia acabado ni corregido, y supliquele humildemente que no pidia otra merced en pago de mi trabajo, sino que a ninguno diesse lugar que en su real camara trasladasse el libro, porque en tanto que yo iva adelante con la obra, y que no era mi fin de publicarla de la manera que estonces estava, si otra cosa fuesse su magestad seria muy deservido y yo muy perjudicado. Mis pecados que lo uvieron de d'hazer, el libro fue hurtado, y por manos muy de diversas personas traydo y trasladado, y como unos a otros hurtavan y por manos de pajes le escrevian; como cada dia cresian en el las faltas, y no avia mas d'uno original por do corregirlas: es verdad que me trugeron algunos a corregir que si supieran hablar ellos se quejaran mas de los que los escrivieron que no de los que le hurtaron. Añadiendo herror sobre herror, ya que yo andava al cabo de mi obra, y queria publicarla, remanesce Marco Aurelio impreso en Sevilla, y en este caso, yo pongo por

(11) Así, por ejemplo, al comienzo casi del capítulo I sobre la primera palabra que el Señor habló en la cruz, correspondiente a la *Segunda parte del libro llamado Monte Calvario*, pone Guevara unas frases del *Timeo* sobre la virtud de la prudencia.

juez a los lectores entre mi y los impressores, para que vean si cabia en ley ni en justicia, un libro que estava a la imperial magestad dedicado, era el auctor niño, estaba imperfecto, no venia corregido, que ossase ninguno imprimirlo, ni publicarlo. No parando en esto el negocio imprimiose otra vez en Portugal, y luego en los reynos de Aragon, y si fue viciosa la impresion primera, no por cierto lo fueron menos la segunda y la tercera; por manera que lo que se escrive para el bien comun de la republica, cada uno lo quiere aplicar en provecho de su casa. Otra cosa acontescio con Marco Aurelio, la qual he vergüença de la dezir, pero mas la abran de tener los que la osaron hazer, y es que algunos se hacian auctores de la obra toda, otros en sus escripturas enxerian parte della como por suya propia, lo qual paresce en un libro impresso do el auctor puso la platica del villano, y en otro libro tambien impreso puso otro la habla que hizo Marco Aurelio a Faustina, quando le pidio la llave. Pues estos ladrones han venido a mi noticia, bien pienso yo que se deve aver hurtado mas hazienda de mi casa» (12).

Salida en 1529 la edición auténtica del *Marco Aurelio*, su aparición constituyó, según dice Menéndez y Pelayo: «uno de los grandes acontecimientos literarios de aquella corte y de aquel siglo, tanto en España como en toda Europa. Fué tan leído como el *Amadís de Gaula* y la *Celestina*, y es cuanto puede encarecerse. Se multiplicaron sus ediciones en latín, en italiano, en francés, en inglés, en alemán, en holandés, en danés, en húngaro, en casi todas las lenguas vulgares de Europa, y todavía en el siglo XVIII hubo quien le tradujese al armenio. Tuvo panegiristas excelsos y encarnizados detractores. Fué la biblia y el oráculo de los cortesanos, y el escándalo de los eruditos. Hoy yace en el olvido más profundo. En realidad, ni una cosa ni otra merecía» (13).

La influencia que el *Marco Aurelio* ha ejercido en las literaturas europeas ha sido enorme. El episodio del villano del Danubio fué llevado al teatro clásico castellano, en la época de Don Carlos II, por Don Juan de la Hoz y Mata; y, según Menéndez y Pelayo (14), en Francia influyó este libro en Montaigne, Brantôme, Bouistan, Tesserant, Belleforest, Lafontaine y Balzac, y en Inglaterra en Lily,

---

(12) Folios v v, y vi (aunque debieran ser XIII y XIIII) de la 1.ª edición: Valladolid, 1529. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-V-8-2.

(13) *Orígenes de la novela*. Introducción. VII, pág. CCCLXVI del tomo I, Madrid, 1905.

(14) Loc. y ed. cits., págs. CCCLXXII-CCCLXXV.

Pettie, Sir Tomás Elyot, Jerónimo Painter, Roberto Lodge, Tomás Greene...

El *Marco Aurelio* está compuesto de modo que la narración de los acontecimientos de la historia del Emperador romano dé motivo para exponer cuál ha de ser la vida y norma de conducta de los príncipes. Lo primero constituye el libro de *Marco Aurelio*, y lo segundo el *Relox de príncipes*, libros que, aunque en realidad son distintos, fueron refundidos por el Autor, según éste expresa en el encabezamiento del tratado.

El libro de *Marco Aurelio* no es la verdadera historia de este Emperador: porque, aunque contiene muchos datos exactos y reales, tiene también muchísimo inventado por el Obispo de Mondoñedo. En el *Prólogo general* habla Guevara de las fuentes de que se sirvió; y dice: «fueron muchos los que escrivieron de los tiempos deste Marco Aurelio, es a saber Erdiano, escrivio poco; Entropio menos; Lampridio mucho menos; y Julio Capitolino algo mas. Es tambien de saber que los maestros que a Marco Aurelio enseñaron las sciencias fueron Junio Rustico, Cina Cathulo y Sexto Cheronense sobrino que fue del gran Plutharco. Estos tres fueron los que principalmente como testigos de vista escrivieron todo lo mas de su vida y doctrina» (15). Según Guevara, el libro de *Marco Aurelio* se le «tuxeron de Florencia» (16); y él, Fray Antonio, utilizando sus propios conocimientos del latín y los de sus amigos respecto al griego, le vertió al castellano, procurando «no traduzir palabra de palabra, sino sentencia de sentencia» (17). Cierto es que en el *Marco Aurelio* del Fraile franciscano hay mucho de lo que dijeron sobre este Emperador, Herodiano, Mampridio y Julio Capitolino; pero lo que Guevara afirma: que se sirvió de lo que sobre Marco Aurelio escribieron los tres maestros de éste, Junio Rústico, Cina Cathulo y Sexto Cheronense, que, como testigos de vista, narraron la historia del décimo séptimo Emperador romano, es una invención del Escritor montañés. Dichos historiadores no han existido jamás; y lo que, fundándose en ellos, agregó Guevara a la biografía de Marco Aurelio, en realidad lo sacó de su propia fantasía.

El fin que se propuso Fray Antonio, según él dice en el *Prólogo general*, fué ordenar el *Marco Aurelio* al *Relox de príncipes:* «no fué mi principal intento de traduzir a Marco Aurelio, sino hazer un Relox de

(15) Folio XIII v. Ed. cit. Por error este folio lleva el n.º V en la primera edición.
(16) Loc. y ed. cits.
(17) Folio XIII v. Ed. cit.

príncipes, por el qual se guiasse todo el pueblo cristiano» (18). Llámale así porque, como no es su aspiración «de dezir en este libro a los principes y grandes señores que tales son, sino amonestarles que tales deven ser» (19), ordena la república y concierta la vida, y así hace un reloj que «no es de arena, ni es de sol, ni es de horas, ni es de agua, sino es relox de vida: porque los otros reloxes sirven para saber que hora es de noche y que hora es de dia, mas este nos enseña como hemos de ocupar y como hemos de ordenar la vida» (20).

Para esto Guevara dividió su *Relox de príncipes* «en tres libros: en el primero se trata que el príncipe sea buen christiano; en el segundo como el principe se ha de aver con su muger y hijos; en el tercero como ha de gobernar su persona y republica» (21); y aún añade Fray Antonio que «comenzado tenia otro [libro] de como se avia de haver el príncipe con su corte y casa, sino que la sobrada importunidad de los amigos para que sacase esto a luz, me hizieron suspender la peñola» (22).

Si hemos de creer a Guevara, puso gran esmero en componer este libro: «yo confieso al redemptor del mundo, que he consumido y espendido tanto tiempo en buscar lo que avia de escrivir, que ha onze años que a penas ha passado dia en que mi peñola no escriviesse o corregiese en esta obra. Confieso que he tenido muy gran trabajo en escrivirlo: porque es la verdad como la verdad que cinco vezes a sido este libro escripto de mi mano propia, y otras tres de mano agena. Confieso que he leydo y buscado por diversas partes muchos y muy peregrinos libros, y esto para hallar buenas doctrinas y junto con esto he tenido gran aviso de buscar y aplicar al proposito las historias» (23); «todo lo que se escrivio, se escrivio muy sobre aviso, y fue esto hecho con tanta diligencia en que tan mirada y corregida era cada palabra y sentencia, como si de aquella sola dependiera toda la escriptura» (24).

El *Marco Aurelio* de Guevara no es, pues, un libro de historia, porque en muchas partes no dice la verdad, ni creo yo que se propuso Fray Antonio escribir una biografía exacta del Emperador romano, ni nadie que lea el volumen puede imaginar que éste sea obra histórica. Tampoco es propiamente lo que hoy llamamos una novela histó-

(18) Folio XIV. Ed. cit.
(19) Folio II. Ed. cit.
(20) Folio VII v. Ed. cit.
(21) y (22) Folio XIV. Ed. cit.
(23) Folio IV. Ed. cit.
(24) Folio IV v. Ed. cit.

rica: porque, como advierte Menéndez y Pelayo: «aun siendo fabulosa la mayor parte de su contenido, carece de verdadera acción novelesca» (25), «y la forma no es narrativa, sino completamente oratoria, tanto en los razonamientos como en las cartas» (26). Parece que el *Marco Aurelio* es una obra didáctica y moral, en la que, tomando como pretexto la historia de aquel Emperador, da Guevara un doctrinal de príncipes, es decir, expone cómo han de vivir y conducirse los monarcas para ser buenos y perfectos.

Impreso en Valladolid en el año 1539 por Juan de Villaquirán, salió a luz un tomo rotulado LAS OBRAS DEL ILUSTRE SEÑOR DON ANTONIO DE GUEVARA OBISPO DE MONDOÑEDO, PREDICADOR, Y CHRONISTA, Y DEL CONSEJO DE SU MAGESTAD (27). Contiene este volumen los cuatro tratados que a continuación expreso, todos ellos con foliación, índice, etc., independientes.

UNA DECADA DE CESARES. ES A SABER LAS VIDAS DE DIEZ EMPERADORES ROMANOS, QUE IMPERARON EN LOS TIEMPOS DEL BUEN MARCO AURELIO. Dedicó Guevara esta obra al Emperador Don Carlos V en lo que Fray Antonio llama *Solenne prologo y argumento*. En él declara su intento y da noticia de la obra. La *Decada* contiene las vidas de los diez emperadores Trajano, Adriano, Antonino Pío, Cómodo, Pertinax, Juliano, Severo, Basiano, Heliogábalo y Alejandro.

El fin de Guevara al componer esta obra fué moralizar, esto es, convencer a los reyes de que fueran cual Fray Antonio entendía debían serlo: grandes, nobles, asequibles a todos, aunque sin perder la dignidad que les es propia; de recta intención, mirados y prudentes, conocedores de cuanto atañe al estado que gobiernan, justos en las mercedes, amorosos con todos con amor ordenado y regido por la razón. Como: «Para atraer a uno a que sea virtuoso, y haga obras virtuosas, mucho haze al caso dezirle discretas razones y dulces palabras; mas al fin, por mas crédito que demos al que lo dize, mucho mas se da al que lo haze» (28), se propuso Guevara mostrar con ejemplos y hechos todo lo que el príncipe debía ser según lo que antes expuso con palabras y razonamientos el propio Fray Antonio.

Cómo en el *Marco Aurelio*, también en la *Decada* se presenta Gue-

---

(25) y (26) *Introducción* a los *Orígenes de la novela*, t. I, § VII, pág. 365.

(27) Edición rara. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-V-5-7.

(28) *Prólogo*, el cual no lleva foliación en la edición que manejo: Valladolid, 1539. Lo transcrito va a la vuelta de la hoja señalada con la marca: C III.

vara modestamente cual traductor y compilador de lo que habían escrito sobre el asunto historiadores antiguos. El Obispo de Mondoñedo declara las fuentes de dónde sacó su obra con estas palabras: «Los escriptores y chronistas que destos diez príncipes escrivieron y de los que principalmente nos aprovechamos son Dion Griego, Plutarcho, Herodiano, Eutropio, Vulpicio, Sparciano, Julio Capitolino, Lampridio, Trebelio, Pindaro y Ignacio: los quales todos fueron graves en sus palabras y sin ningun escrupulo en sus escripturas» (29). Tomado esto como base de la *Decada*, dice Guevara que su labor consistió en «aclarar lo obscuro, concordar lo diverso, ordenar lo sin orden, adobar lo insipido, desechar lo superfluo, elegir lo bueno, y ponerlo todo en estilo» (30).

El trabajo que todo esto le costó dice el buen Fraile montañés que fué muy grande: «lo uno porque no lo traduxe de un autor solo, sino de muchos escriptores griegos y latinos; y lo otro pensando que avia de ser muy mirada [se refiere a su obra], quise que de mis manos saliesse muy corregida. Hame sido tambien muy penosa la composicion desta decada, el poco tiempo que tenia de ocuparme en ella» (31).

Con toda razón dice Guevara: «Deste libro y del de Marco Aurelio es el auctor uno, el estilo uno, y el intelecto uno» (32); porque la *Decada* tiene idénticos méritos y faltas que el *Marco Aurelio*, según echó en cara a nuestro Autor el Bachiller Pedro de Rhua, Catedrático de Humanidades, primero en Ávila y después en Soria, en la tercera de las cartas que le dirigió. Guevara inventó en esta obra cuanto le vino en ganas (33).

Libro llamado menosprecio de corte y alabanza de aldea, dirigido a Don Juan III de Portugal.

A mi juicio, los capítulos de este libro pueden dividirse en tres partes: una de generalidades no muy conexas y definidas (capítulos I al IV); otra indicando los privilegios o ventajas de la vida en la aldea y los males e inconvenientes de la vida en la corte (capítulos V al XVII); y otra final en la que el Autor lamenta haber vivido

(29) En el último folio recto del *Prólogo*. Ed. cit.
(30) Ultimo folio recto del *Prólogo*. Ed. cit.
(31) Loc. cit.
(32) Final del *Prólogo*, último folio vuelto. Ed. cit.
(33) *Cartas de Rhua lector de Soria sobre las obras del reverendisimo señor Obispo de Mondoñedo dirigidas al mesmo*. 1549, Burgos, en casa de Juan de Junta. La censura de las inexactitudes de Guevara ocupa los folios 86 al 91. Es edición rara. Uso el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-VI-2-23.

en la corte por los daños que esto le ocasionó, y se despide para siempre del mundo (capítulos XVIII al XX).

Lo más saliente de las generalidades de la primera parte es la regla que da Fray Anotnio: Aunque para tomar cualquiera estado, oficio o modo de vida, y, consiguientemente, decidir si se ha de vivir en la aldea o en la corte, el hombre cuerdo debe aconsejarse de varones prudentes, sin embargo, primeramente debe considerar la inclinación que naturalmente tiene, y, después, elegir el estado y morar en el lugar donde más honestamente se pueda sustentar, más limpiamente vivir y más segura y tranquilamente morir. «De todo esto se puede collegir que cada uno trabage de conoscer a si mismo, y si viere que su condicion es ambiciosa, bulliciosa, cobdiciosa e inquieta, estese en la corte, y muera en la corte: porque el tal dia que se fuere a su casa, le pueda el cura señalar la sepultura; y si el tal cortesano fuere virtuoso, manso, honesto, y quieto, de la corte a Dios, y vayase a retraer a su casa; y alli vera y conoscera que nunca supo que cosa era el bivir, sino despues que se vino a retraer» (34).

La enumeración de las ventajas de la vida en la aldea y de las desventajas de la permanencia en la corte, que da fundamento al Autor para sostener «que la vida de la aldea es mas quieta y mas privilegiada que la vida de la corte» (35), es muy minuciosa, pues los motivos pertenecen a todo orden: moral, social, pecuniario, familiar... hasta al propio de la gramática parda. Lo más saliente y de índole doctrinal de tales desventajas son éstas. Es privilegio de la aldea que los que allí moran sientan menos los trabajos; que en ella el bueno sea honrado por bueno y el ruin conocido por tal; que cada uno sea tenido y acatado por lo que vale, y no por lo que tiene; y que en ella los hombres sean más virtuosos y menos viciosos. Los daños e inconvenientes de más bulto que nota Guevara en la vida de corte, son: quien de suyo no es bueno tiene gran libertad y proporción para ser malo; no contenta plenamente a casi nadie; da ocasión a que se hagan muchas cosas malas por el qué dirán; hace pasar muchos trabajos; suscita envidias, finge amistad, da osadía... Todo esto hizo que dejaran la corte varones sabios e ilustres, como Diógenes, Catón, Lúculo, Pericles, Escipión Africano, Séneca, Platón...; y todo esto obliga a Guevara a menospreciarla y a alabar la vida de la aldea.

En el prólogo dice Guevara que de todos sus libros y tratados:

---

(34) Cap. III, fol. V v. Ed. cit.: Valladolid, 1539.
(35) Capítulo V, fol. VII v. Ed. cit.

«en ninguno he fatigado tanto mi juicio, ni me he aprovechado tanto de mi memoria, ni he adelgazado tanto mi pluma, ni he polido tanto mi lengua, ni aun he usado de tanta eleganzia como ha sido en esta obra» (36). Desde luego da a ver el libro que Fray Antonio conoce lo que es la vida de la corte y los grandes peligros a que está expuesta. Sin embargo, es evidente que ni todas las ventajas que ve el Obispo de Mondoñedo en la vida de la aldea son tan peculiares de ésta que no sea posible se den alguna vez en la vida de la corte, ni, viceversa, todos los daños y males que atribuye a la vida de la corte no se encuentren también en la vida de la aldea.

Aunque el *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* no tiene pretensiones de libro histórico, Fray Antonio incurrió en él en los mismos defectos de método que en el *Marco Aurelio* y en la *Decada*. Por esto el Bachiller Pedro de Rhua sacó a pública luz las inexactitudes del Obispo montañés en la tercera de las cartas que dirigió a éste (37).

LIBRO LLAMADO AVISO DE PRIVADOS Y DOCTRINA DE CORTESANOS. Dedicó Guevara este tratado a Don Francisco de los Cobos, privado de Don Carlos V y Comendador mayor de León, en la Orden de Santiago. De Cobos hace Guevara un gran elogio: «entre los consiliarios soys el mayor, entre los de vuestra patria el mayor, entre los secretarios el mayor, entre los comendadores el mayor» (38).

El libro puede considerarse dividido en prólogo y dos partes: una dedicada a los cortesanos (capítulos I al X) y otra, a los privados (capítulos XI al XX).

En el prólogo, la razón de dedicar el libro al Secretario Cobos a título de amigo, da ocasión a Guevara para escribir de la amistad y de las lecturas. Respecto a la amistad señala Fray Antonio las cualidades que ha de tener un amigo para ser bueno: «Entre otras, estas condiciones ha de tener... que sea en la condicion humilde, en la contractacion amoroso, en los trabajos esforzado, en las injurias sufrido, en el comer sobrio, en las palabras medido, en los consejos grave; y sobre todo, que sea constante en la amistad y fiel en los secretos» (39).

(36) En la primera edición, que es la que uso, impresa en Valladolid en 1539, el prólogo no lleva foliación alguna. Lo transcrito se halla en el 2.º de los folios correspondientes al prólogo.

(37) Folios 55 v. a 69 v. de la edición de las *Cartas de Rhua* impresa en Burgos en 1549.

(38) *Prologo*. En la 1.ª edición, que es la que manejo, no lleva foliación el prólogo. Lo transcrito está en el folio 4.º del prólogo.

(39) En la 1.ª edición, que es la que uso, el prólogo no lleva paginación. Lo transcrito está a la vuelta del folio 3.º del mismo prólogo.

Respecto a las lecturas, el Obispo de Mondoñedo enumera estos bienes del uso de buenos libros: «No podemos negar que los que leen en buenos libros... gozan de grandes privilegios, es a saber, que deprehenden bien a hablar, passan el tiempo sin lo sentir, saben cosas sabrosas para contar, tienen osadia de reprehender, todos huelgan de les oyr, doquiera se hallaren se han de señalar, a ninguno pesa de los conocer, muchos huelgan de ellos se aconsejar, y lo que mas es, que no son pocos los que sus animas y haziendas huelgan de se las encomendar» (40).

Después de ponderar la gran desgracia del que deja su propia casa y va a vivir con la corte (pues, según dice Guevara él afirma, no lo que leyó, sino lo que vió) sostiene que «la vida de la corte no es por cierto vida, sino una penitencia publica, y a los cortesanos no les llamaremos vivos, sino que estan en vida enterrados» (41). Guevara aconseja a los cortesanos cómo se han de conducir con los aposentadores, con los huéspedes en cuyas casas morasen, con el príncipe, enseñando al cortesano cómo ha de hablarle; con los privados y gobernantes... Por último les instruye sobre las compañías que han de frecuentar y sobre la forma de vestir, cabalgar y tratar a los criados, a los jueces y señores, a los iguales, a los porteros de la corte, a las damas...

Es curioso el procedimiento que Guevara indica, en el capítulo IV, para adquirir el favor del príncipe. El que quiera privar con el soberano debe ser muy honesto en su vida y muy limpio y honrado en su oficio. El principal medio para subir es conseguir que el rey conozca al cortesano más por la buena fama que por la persona. Debe, además, el cortesano evitar toda murmuración, seguir al príncipe en las aficiones deportivas: caza, pesca, montería, jineta, brida, etc.; tener por bueno cuanto al rey agrade y por malo lo que le displace, y si sintiere lo contario, guardarlo y callarlo; no hablar con frecuencia al rey, y cuando lo haga decir palabras muy sustanciosas y bien pensadas. Guevara sintetiza toda su doctrina afirmando que lo que más puede al príncipe para dar favor a un cortesano es ver que éste le sirve mucho y le importuna poco.

A los privados, Guevara les avisa, por el bien de ellos, que sean muy sufridos, diligentes en el despacho de los negocios, humildes y no presuntuosos, magnánimos y no avarientos, desconfiados del mundo y despreciadores de lo mundano, temerosos de Dios y buenos

---

(40) Folio 7.º del *Prólogo*.
(41) Capítulo I, fol. II. Ed. cit.

cristianos, castos, sobrios en el comer y banquetear, muy comedidos en el hablar y aún más en decir mal de nadie, veraces y especialmente leales para guardar los secretos de los príncipes.

LIBRO DE LOS INVENTORES DEL ARTE DE MAREAR, Y DE LOS TRABAJOS DE LA GALERA. También le dedicó Fray Antonio al Secretario Cobos, en carta, fechada en Valladolid a 25 de junio de 1539, que, a modo de prólogo, antecede al opúsculo.

En esta carta dedicatoria da Guevara la siguiente explicación de lo que se propuso al escribir este librito: «yo señor os compuse un libro llamado aviso de priuados, para quando estuviessedes en tierra; agora he compuesto esse otro tractado de la vida de galera, para quando anduvieredes por la mar; mi intencion ha sido, que el uno sea para passatiempo, y el otro para aprovechar el tiempo» (42).

Según dice Guevara al comienzo del libro, éste «va a manera de sermon» (43). Toma como texto un refrán: pues, según Fray Antonio, dijo Plutarco que más fe se ha de dar «a los reffranes de las pobres viejas, que no a los dichos de los remontados philosophos, porque ellas nunca dizen sino lo que experimentaron, y ellos muchas vezes escriven lo que soñaron» (44). El adagio susodicho es este: la vida de galera, dela Dios a quien la quiera. La materia que desenvuelve el libro o sermón de Guevara, la indica éste así: «diremos el origen de hazer galeras, el lenguage que alli se habla, y lo que se ha de proveer para navegar en galera» (45). El fundamento de cuanto Guevara escribe es, según él, la propia experiencia. «Todo lo que en esta materia predicaremos y blasonaremos... no lo oymos de otros, sino que lo experimentamos nos mismo: porque apenas ay puerto, ni cala, ni golfo en todo el mar Mediterraneo, en el qual no nos ayamos hallado, y aun en gran peligro visto» (46).

No merece mucho crédito este libro como obra histórica, si hemos de acostarnos al juicio del Bachiller Pedro de Rhua (47); pero en lo que este opúsculo tiene valor muy grande es como cuadro real, verdadera fotografía, de la vida en el mar y de la navegación en el siglo XVI. El realismo de Guevara es tal como dan a ver estos trozos. Hablando,

(42) Al final de la carta prólogo, que no lleva foliación. La hoja tiene la marca: AAii.
(43) Folio II v. Ed. cit.
(44) Loc. y ed. cits.
(45) Folio III. Ed. cit.
(46) Folio III. Ed. cit.
(47) Trata de las inexactitudes históricas de esta obra en la tercera de las cartas que dirigió a Guevara. Fols. 70 al 88 de la edición de Burgos, 1549.

en el capítulo VI, de la manera de dormir en las galeras, escribe: «si por aver merendado castañas, o aver cenado ravanos al compañero se le soltare algun ya me entiendes, has de hazer cuenta hermano que lo soñaste, y no dezir que lo oyste. Es privilegio de galera que todas las pulgas saltan por las tablas, y todos los piojos que se crian en las costuras, y todas las chinces que estan en los resquicios, sean comunes a todos, anden entre todos, se repartan por todos, y se mantengan entre todos; y si alguno apellare deste privilegio, presumiendo de muy limpio y polido, desde agora le prophetizo, que si echa la mano al pescuezo y a la barjuleta, halle en el jubon mas piojos que en la bolsa dineros... Es privilegio de la galera que en haciendo un poco de marea, o en andando la mar altà, o en arreziandose la tormenta, o en engolfandose la galera, se te desmaye el corazon, desvanezca la cabeza, se rebuelva el estòmago, se te quite la vista, comiences a dar arcadas, y a revessar lo que has comido y aun echarte por aquel suelo; y no esperes que los que te estan mirando te tendran la cabeça, ni socorreran con alguna alcorça, sino que todos muy muertos de risa te diran, que no es nada, sino que te prueva la mar, estando tu para espirar y aun para desesperar... Es privilegio de galera que todo pasagero que quisiere purgar el vientre, y hazer algo de su persona, esle forçoso de yr a las letrinas de proa, o arrimarse a una vallestera, y lo que sin verguença no se puede dezir, ni mucho menos hazer, tan publicamente le han de ver todos assentado en la necessaria, como le vieron comer a la mesa» (48).

MISCELÁNEA.

Incluyo en este título las EPISTOLAS FAMILIARES, que por vez primera publicó Guevara en 1539 en la tipografía vallisoletana de Juan de Villaquirán.

Aunque el título: *Epistolas familiares*, parece indicar que sólo cartas contiene esta obra, encierra también varios discursos, que Guevara llama *razonamientos*, hechos al Emperador Don Carlos V, a la Emperatriz Doña María, a las Reinas Doña Germana de Foix y Doña Leonor de Francia, a los religiosos a quienes gobernaba, a los comuneros de Villabrájima... Son asuntos de estos discursos, unas veces verdades religiosas, otras cuestiones políticas, otras la explicación de medallas romanas...

(48) Folio IX r. y v. Ed. cit.

Las propiamente cartas van dirigidas, algunas de ellas, a personas de mucha importancia en la historia, como el Gran Capitán Gonzalo de Córdoba, el Condestable de Castilla Don Iñigo Fernández de Velasco, el Márqués de Pescara, el Almirante de Castilla Don Fadrique Enríquez, el Obispo Acuña, el comunero Juan de Padilla, el Arzobispo Don Alonso Manrique... Con arreglo a su costumbre, Guevara no tuvo reparo en dar como traducidas cartas que él ideó y que afirma haber dirigido el filósofo Plutarco al Emperador Trajano, éste a aquél, el Senado a Trajano... El tema de dichas cartas es variadísimo: acontecimientos de actualidad a la sazón, cuestiones históricas, textos de la Sagrada Escritura, exhortaciones morales, doctrinas políticas, refranes, costumbres, donosuras... Ninguna carta versa sobre asunto propiamente filosófico.

Son bastantes las inexactitudes históricas que el Bachiller Pedro de Rhua notó en las *Cartas familiares*. Pero si como obra histórica no son de fiar estas epístolas, como escritos elegantes, donosos y socarrones, no habrá seguramente nadie que no les dé un valor extraordinario. Otro español que también sobresalió mucho en el género epistolar, el P. José Francisco de Isla, tiene las cartas de Guevara como prototipo en cuanto a gracia y a embustes (49).

También escribió Guevara sobre los acontecimientos del reinado de Don Carlos V. Lo dice en el prólogo de la *Decada de Cesares* (50). y lo confirma su testamento (51); pero no se ha publicado este trabajo, ni sé yo que se conozca siquiera dónde se halla. En ninguna bibliografía le he visto citado.

---

(49) «Aunque mis cartas fueran mas graciosas y mas embusteras que las del ilustrísimo Guevara» (carta XVII, fechada en Salamanca el 11 de octubre de 1752, de la segunda parte de las *Cartas familiares*, pág. 564, col. 1.ª, t. XV de la *Biblioteca de autores españoles*, de Rivadeneyra, Madrid, 1850, tomo dedicado a las *Obras escogidas del Padre José Francisco de Isla)*.

(50) «Hame sido tambien muy penosa la composicion de esta decada, el poco tiempo que tenía para ocuparme en ella, que a la verdad despues que cumplía con los officios de mi yglesia, y leya en la sagrada escriptura, y aun screvía en la imperial chronica, no me quedava mas tiempo del que hurtava de negociar, y ahorrava del dormir» (4.º folio del prólogo, que no lleva paginación).

(51) «Item decimos y declaramos que nos como chronista de su majestad, escribimos las chronicas hasta que venimos de Túnez, y después nos pusimos a escribir otras obras» (Vid. *Don Fr. Antonio de Guevara* por Don Julián de San Pelayo al principio de la edición del *Libro llamado menosprecio de corte y alabanza de aldea*, Bilbao, 1893, pág. CLXII, nota 2.ª).

III. Carácter de Guevara como escritor: no es filósofo. Indicaciones sobre la influencia de Guevara en el extranjero.

La idea de considerar a Guevara como filósofo nació, sin duda, en Don Adolfo de Castro, quien incluyó varios trozos del *Marco Aurelio* en el tomo LXV de la *Biblioteca de autores españoles*, de Rivadeneyra, que contiene *Obras escogidas de filósofos*, y quien, en el *Discurso preliminar* de dicho tomo, escribió: «Evidentemente en los libros citados de Don Antonio de Guevara, Obispo de Mondoñedo [se refiere al *Marco Aurelio* y al *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*], hay muchos pensamientos filosóficos de mérito y novedad, muy dignos de ser celebrados. Débese dar a su autor un puesto distinguido en el número de los españoles que han cultivado con acierto y profundidad la filosofía en nuestra patria» (52). Movido, seguramente, por este criterio, Don Adolfo Bonilla incluyó en su índice de la Historia de la Filosofía Española a Fray Antonio de Guevara.

Y sin embargo, el Obispo montañés no es filósofo ni, a mi juicio, tiene por qué figurar en una Historia de la Filosofía. Guevara nada escribió de Lógica ni de Metafísica; y si habló de asuntos morales y políticos, no lo hizo filosóficamente: porque no analizaba ideas, ni precisaba conceptos, ni desenvolvía y dividía los términos, ni demostraba científicamente las verdades..., sino que trataba de convencer y persuadir se siguieran sus enseñanzas, fundándose en razones religiosas, en hechos pasados, unas veces históricos y otras inventados por su fantasía; en observaciones personales, en donaires de su ingenio... Es decir, Guevara no escribió de Moral y Política considerándolas en sus causas, y menos en sus causas últimas. No es, pues, filósofo.

Para demostrar todo esto voy a presentar varios textos tomados de la obra más importante y renombrada de Guevara, el *Marco Aurelio*, libro cúspide de Fray Antonio; y sacaré esos textos precisamente de los pasajes más felices del *Relox de príncipes*.

En el capítulo XVI del libro II pone Guevara en boca del Emperador Marco Aurelio, cuando éste contesta en un largo razonamiento, que ocupa tres capítulos, a la petición de la Emperatriz Faustina, que deseaba la llave del estudio de su marido, las diez y ocho reglas con las cuales asegura Fray Antonio que los maridos vivirán en paz con

(52) Página XVLII de la edición de Madrid 1873.

sus mujeres. En este trozo está como la quintaesencia de la doctrina de Fray Antonio sobre el matrimonio. Veremos, pues, cómo razona al proponer esas normas, para concluir que es evidente que no se fija en las causas últimas de las cosas, y, consiguientemente, que no discurre como filósofo.

«Lo primero: deve el marido suffrir y tener paciencia, quando la muger esta enojada: porque no ay en el mundo serpiente que tenga tanta ponçoña como es la muger quando esta ayrada.—Lo segundo: deve el marido trabajar, en que provea a su muger, segun la posibilidad de todo lo necessario, assi para su persona como para su casa: porque acontece muchas vezes, que andando las mugeres a buscar las cosas necessarias, tropieçan con las superfluas, y no muy honestas.—Lo tercero: deve el marido trabajar, que su muger trate con buenas personas: porque muchas vezes riñen, y dan bozes las mugeres, no tanto por la ocasion que les dan sus maridos, quanto por lo que les dizen y imponen sus malos vezinos.—Lo quarto: deve el marido trabajar, que su muger en ninguna cosa sea estremada, conviene a saber, que ni del todo este siempre encerrada en casa, ni tampoco muy amenudo la dexe andar fuera: porque la muger muy andariega pone en peligro la fama y pone en condizion la hacienda.—Lo quinto: deve el marido guardarse, que no se ponga con su muger en porfia, a causa que no le pierda la verguença: porque la muger que una vez a su marido se descara, no ay vileza que dende en adelante contra el no cometa...» (53).

En el comienzo de este discurso expone Marco Aurelio (54) la doctrina sobre un buen príncipe, pero sin razonarla de ningún modo: «El principe que sea buen principe no ha de ser cobdicioso en los tributos, ni ha de ser soberbio en los mandamientos, ni ha de ser ingrato en los servicios, ni ha de ser atrevido a los templos, ni ha de ser sordo a los agravios, ni ha de ser cruel con los huerfanos, ni ha de ser pesado en los negocios, y el principe que caresciere destos vicios sera de los hombres amado, y d'los dioses favorescido» (55).

En la famosísima plática que, según cuenta Marco Aurelio, hizo un villano de las riberas del Danubio a los senadores romanos cuando vino a quejarse ante el Senado de las tiranías de los romanos en las tierras germanas, hay uno de los trozos más filosóficos que

(53) Folio CXIV v. de la primera edición: Valladolid, 1529.
(54) Cap. XV. Lib. II. Téngase presente que en la foliación de la primera edición hay equivocaciones.
(55) Folio CXXXVII. Ed. cit.

pueden entresacarse de los libros de Guevara, porque está indicada, por lo menos, la causa última de la doctrina que se expone. El célebre villano enuncia y razona así una verdadera ley de la Filosofía de la Historia: «No penseys vosotros los romanos, que si tomastes, y os señoreastes de nuestra Germania, que fue por alguna industria de guerra, ca ni soys mas bellicosos, ni mas animosos, ni mas osados, ni aun mas esforçados que nosotros, sino que como nosotros teniamos offendidos a nuestros dioses, ordenaron ellos en sus secretos juyzios, que para castigar a nuestros desordenados vizios, fuesedes vosotros sus crueles verdugos» (56).

Tan cierto es que Guevara no es filósofo y que no debe ocupar puesto alguno en la Historia de la Filosofía Española del siglo XVI que Menéndez y Pelayo, nada sospechoso en contra de Fray Antonio, a quien el Polígrafo santanderino estudia con todo el cariño que pone siempre en sus indagaciones sobre escritores montañeses, dice que el Obispo de Mondoñedo no tenía para qué figurar entre los filósofos, porque en él no hay filosofía de ningún género (57).

Aunque, por no escribir de Filosofía ni filosóficamente, no tuvo Guevara por qué exponer minuciosamente sus doctrinas filosóficas, parece mostrar alguna inclinación, la compatible con la ortodoxia católica, hacia el escepticismo. El prólogo de la *Decada de Cesares* le termina con una sentencia de Anaxágoras: «el fin de nuestra pluma es persuadir y avisar a todos los mortales, a que sepan y crean, que no ay cosa en esta vida mas cierta, que ser todas las cosas inciertas» (58). Lo mismo repite en otros varios pasajes de distintas obras; y en lo referente a la historia, cuando el Bachiller Pedro de Rhua escribió a Guevara advirtiéndole que los lectores culpaban al Obispo franciscano de «la mas fea y intolerable [cosa] que puede caer en escrip-

---

(56) Libro III, cap. IV, fol. CCCII r. y v. Ed. cit.

(57) En el tomo 65 de la *Biblioteca de autores españoles: Obras escogidas de filósofos*, que perteneció a Menéndez y Pelayo y hoy guarda su Biblioteca (Signatura: V. 34), hay una nota marginal autógrafa de Menéndez y Pelayo, puesta en la pág. XLVII, correspondiente al *Discurso preliminar* de Don Adolfo de Castro, y donde éste habla de Fray Antonio de Guevara. En esa nota escribió Menéndez y Pelayo estas dos palabras: *No filósofo*. Corroborando este juicio, en la nota 1.ª de la pág. CCCLXXII de la *Introducción* a los *Orígenes de la novela*, t. I, Madrid, 1905, escribió el propio Menéndez y Pelayo: «También don Adolfo de Castro, en el tomo de *Filósofos* de la biblioteca de Rivadeneyra, donde no tenía para qué figurar Guevara, que es un moralista práctico, sin filosofía de ningún género, pone algunos de los mejores trozos del *Marco Aurelio*.»

(58) A la vuelta del folio 5 del prólogo, que en la primera edición (Valladolid, 1539), va sin paginar.

tor de auctoridad... que da fabulas por historias, y fictiones propias por narraciones agenas, y alega autores que no lo dizen o dizen de otra manera, o son tales que no los hallaran» (59), Guevara contestó muy seriamente que «son tan varios los escriptores en este arte de humanidad [la historia] que fuera de letras divinas no ay que affirmar ni que negar en ninguna dellas; y para dezir verdad a muy poco de ellas creo, mas de tomar en ellas un passatiempo, y a que se ha de dar credito... no hagays señor hincapie en historias gentilicas, pues en ellas ninguna verdad ay, et pro utraque parte militant argumenta» (60).

Así Guevara dió ocasión a que Pedro de Rhua le advirtiera que: «Palabras son estas que mas parescen de Archesilas o de Pyrron philosophos scepticos, epheticos, y aporeticos, que de Vuestra Señoria» (61). Y así, también, Guevara dió motivo para que Cervantes se burlara de él, diciendo, en el prólogo del *Quijote:* «Para mostraros hombre erudito en letras humanas... si [tratáredes] de mujeres rameras, ahí está el Obispo de Mondoñedo, que os prestará a Lania, Laida y Flora (62), cuya anotación os dará gran crédito» (63).

Guevara no es, pues, filósofo; es un escritor doctrinal que, como él mismo dijo en el prólogo del *Libro llamado menosprecio de corte y alabanza de aldea*, «no contento con reprehender a los cortesanos cuando predico, me prescio de ser tambien satyrico y aspero en los libros que compongo» (64). El Obispo de Mondoñedo es, por consiguiente: «un moralista práctico, sin filosofía de ningún género», como le calificó Menéndez y Pelayo (65).

Para moralizar de este modo, y ya que no se base en la Filosofía, Guevara se apoya en su gran conocimiento y experiencia de la vida, en su erudición evidente y extensa, en su criterio práctico muy seguro, envolviéndolo todo con donaires y socarronerías sin número que le hacen inconfundible con ningún otro escritor. ¡Lástima que, ya

(59) Tercera de las cartas de Rhua a Guevara, fol. 37 v. de la primera edición de las *Cartas de Rhua*, Burgos, 1549.

(60) Loc. cit., fol. 38.

(61) Loc. cit., fol. 38 r. y v.

(62) Se refiere a las tres cortesanas griegas que creó Guevara, transcribiendo las palabras de ellas «como si las hubiera conocido», según nota Menéndez y Pelayo (*Orígenes de la novela*, t. I. *Introducción*, pág. CCCLXVIII).

(63) *Obras completas de Cervantes*, t. III (Argamasilla de Alba, 1863), páginas XLI y XLII. Texto corregido por Don José Eugenio Hartzenbusch.

(64) A la vuelta del folio 2.º del prólogo, sin numeración en la primera edición.

(65) *Orígenes de la novela*, t. I, *Introducción*, pág. CCCLXXII. Nota 1.ª

que Guevara no trató de apoyarse en la verdad histórica, no lo advirtiera claramente!; y no hubiera dado ocasión para que, con fundamento, se creyera que pretendía escribir de historia, cuando, en realidad, fingía e inventaba: Si así hubiera procedido Fray Antonio, sus obras hubieran tenido el mismo valor que hoy poseen, y, en cambio, no hubiera podido decirle el Bachiller Pedro de Rhua «homine cum paucis erudito», según Alfonso García Matamoros (66), lo que parece imposible que oyera sin sonrojo y vergüenza quien era cronista del César, religioso franciscano y obispo jurisdiccional: «el que en cada hoja de sus libros promete verdad y en cada hoja da falsedad; y el que pregona historias, y vende fabulas; y el que nombra testigos ultramarinos, y nunca los presenta; el que invierte las edades, trastueca los tiempos, trasmuda los lugares... el que assí infama las historias, y desgradua los autores, y desmiente la fe de los libros antiguos, y destruye la memoria de los passados, diziendo, que no ay en todas las historias gentilicas qué affirmar, ni que negar, ¿que merece de los presentes, sino la censura de Aristarcho, o la pluma de Filoxeno?» (67).

Por consiguiente, como escritor Guevara es, según dijo Vázquez de Mella: «Quevedo con báculo» (68); y, según escribió Menéndez y Pelayo: «un moralista agridulce, que buscaba en la historia real o inventada adorno o pretexto para sus disertaciones, donde lo de menos era la erudición y lo principal la experiencia del mundo; un satírico entre mordaz y benévolo, de las flaquezas cortesanas» (69), y aún pudiera añadirse que de todos los hombres. Tiene razón Capmany cuando afirma que, aunque Guevara no haya «guardado gran fidelidad en los hechos históricos... tampoco podemos contar, ni antes ni después de él, escritor que haya dicho mas verdades, ni con mas sal, donayre, y alegre libertad» (70).

Como prosista castellano, Guevara es para Menéndez y Pelayo: «un original artífice de estilo, creador de una forma brillante y lozana,

(66) *De adserenda hispanorum eruditione*. Pág. 64 de las *Obras* de García Matamoros, Madrid, 1769. Este juicio no es de un admirador ciego del Humanista soriano, pues poco antes de escribirle, García Matamoros apellida a las *Cartas de Rhua:* «repugnantem libellus» (Loc. cit.).

(67) Carta tercera, fols. 52.v. y 53 de la edición de Burgos, 1549, de las *Cartas de Rhua.*

(68) *Los obispos de las Comunidades*, pág. 363 del t. II: *Ideario*, Madrid, año 1931, de las *Obras completas del Excmo. Sr. D. Juan Vázquez de Mella y Fanjul.*

(69) *Orígenes de la novela*, t. I, *Introducción*, pág. CCCLXVIII. Ed. cit.

(70) *Teatro histórico crítico de la eloquencia española*, t. II, Madrid, 1786, párrafo III, pág. 35.

culta y espléndida» (71). Los libros de Fray Antonio tienen, a juicio del mismo Polígrafo: «trozos escritos con gran propiedad, nervio y eficacia, muestras de la más culta y linajuda prosa del tiempo de Carlos V» (72). «Tampoco se puede negar al Obispo Guevara, dice Capmany, su donosa naturalidad, su facilidad, y su graciosa discrecion, con que por medio de cierto juego de palabras... templa la acrimonia de su condicion, y disfraza cierta mordacidad filosófica, que se siente gratamente a causa de aquel ayre suyo propio de urbana familiaridad con que todo lo sazona» (73).

Pero, junto a estos grandes méritos, tiene el estilo de Guevara graves defectos, hijos todos de no haber seguido la regla que enunció muy cuerdamente en el prólogo del libro llamado *Relox de Principes:* «toda la excelencia del escrivir esta en que debajo de pocas palabras se digan muchas y muy graves sentencias» (74). Por esto Fray Antonio, como afirma Menéndez y Pelayo: «es un autor terriblemente *tautológico*, y Cicerón mismo puede pasar por un portento de sobriedad a su lado. Anega las ideas en un mar de palabras, y siempre hay algo que se desearía cercenar aun en sus mejores páginas» (75). Y es que, según afirmó Capmany, aunque las palabras de Guevara «no son vacias de sentido, ni obscuras, ni impropias... son muchas, y hacen por lo comun enervado y desigual el estilo» (76).

En resumen: según piensan Capmany y Menéndez y Pelayo, a Guevara «ninguna condición de buen escritor le faltó, salvo la moderación, el tino para saber escoger, el buen gusto para saber borrar» (77); y «si hubiese hablado menos, si hubiese reducido sus escritos a la mitad de su volumen, tal vez en España no tendriamos en su género hombre mas eloqüente» (78).

Guevara fué uno de los escritores castellano del siglo XVI que mayor influjo han ejercido en las literaturas europeas; y ha sido imitado por multitud de autores de diversas naciones. No he de puntualizar más tal influjo: porque, como tema literario, éste es ajeno a una Historia de la Filosofía; y porque, además, es trabajo que ya está

(71) *Orígenes de la novela. Introducción.* t. I, pág. CCCLXVIII.
(72) Loc. y ed. cits. pág. CCCLXX.
(73) *Teatro histórico crítico de la eloquencia española,* t. II, § III, página 36. Ed. cit.
(74) Folio IV de la primera edición: Valladolid, 1529.
(75) *Orígenes de la novela,* t. I, *Introducción,* pág. CCCLXX.
(76) *Teatro histórico crítico de la eloquencia española,* t. II, § 3, pág. 36.
(77) *Orígenes de la novela,* t. I, *Introducción,* pág. CCCLXX.
(78) *Teatro histórico crítico de la eloquencia española,* t. II, pág. 36.

hecho merced a los estudios de Clement (79), Gálvez (80), Vaganay (81)...

Aun con todos los defectos y máculas que, como escritor, tiene Fray Antonio de Guevara, la Montaña puede enorgullecerse legítimamente de haberle tenido por hijo: porque, cuando menos, siempre brillan en él las cualidades que le atribuye Alfonso García Matamoros: «virum hunc mirae facundiae fuisse, et incredibilis ubertatis naturae» (82).

---

(79) *Antoine de Guevara, ses lectures et ses imitateurs français au XVI.e siecle,* en la *Revue d'histoire litteraire de France,* 1900 y 1901.

(80) *Guevara in England,* Berlín, 1916.

(81) *Antoine de Guevara et son oeuvre dans la litterature italienne,* en *Bibliofilia* (1916), t. XVII.

(82) *De adserenda hispanorum eruditione,* pág. 64 de las *Obras* de García Matamoros, Madrid, 1769.

CAPÍTULO VI.

OTROS FILÓSOFOS INDEPENDIENTES O ECLÉCTICOS.

La mayor parte de los escritores que pueden estudiarse en este capítulo no fueron filósofos en el sentido propio y estricto de la palabra, porque no escribieron filosóficamente de Lógica, Metafísica, Moral...; pero, ampliando el concepto de la Filosofía tanto como lo hace Bonilla al incluir en el índice de la Historia de la Filosofía Española a quienes, como muchos de los que ya hemos tratado, nada tienen de filósofos, no hay motivo para negar un breve estudio a los autores de los que vamos a hablar en este capítulo, sino que la misma igualdad de criterio así lo exige.

I. LUIS MEXÍA.

Nada sé de la biografía de este escritor. Cerdá y Rico dice que del protonotario Mexía no ha podido hallar noticia alguna (1). Cejador asegura que Mexía tradujo algunos coloquios de Erasmo (2).

Mexía compuso un APOLOGO DE LA OCIOSIDAD Y DEL TRABAJO. Llegó este opúsculo a manos de Francisco Cervantes de Salazar, aunque éste no dice cómo ni da noticia alguna sobre el Protonotario; y, con las demás obras que editó Cervantes, le imprimió en Alcalá de Henares, en la tipografía de Juan de Brocar, terminándose esta impresión en el mes de mayo de 1546, y dedicando Cervantes el *Apolo-*

---

(1) *Advertencias sobre esta nueva impresión* de las *Obras* de Francisco Cervantes de Salazar, Madrid, 1772, pág. XVII.

(2) *Historia de la lengua y literatura castellana. Época de Carlos V*, Madrid, 1915, núm. 59, págs. 92 y 93. Es el tomo II de la obra, aunque el Señor Cejador no le numera.

go a Don Juan Martínez Guijarro *(Siliceo)*, Arzobispo de Toledo, «silla que después de la Romana es la mayor del mundo» (3).

Quiso Mexía enseñar en forma poéticamente filosófica los graves males y daños que trae la ociosidad, y los grandes bienes y ventajas que se siguen del trabajo. Para ello adoptó la forma de apólogo, y contó su ficción.

En Sybaris, ciudad de Calabria, vivía una doncella, nombrada Ocia, tenida, con razon, por desconcertada, y tan conversadora y halagüeña que muchos, y aun extranjeros de remotas tierras, venían a servirla. Había en Sybaris un famoso templo, y en él una sibila, A este templo fué Ocia en una de las olimpíadas. De pronto salió una voz del sitio donde era fama hallarse la sibila; y, de modo perceptible a todo aquel gran concurso, anunció que si Ocia tomara marido y fuera obediente al mismo, sería la mujer más feliz de todas las mortales y tendría siete hijas gemelas que reinarían en los ámbitos todos del mundo; mas que, de lo contrario, y si no tuviere descendencia de su marido, daría a luz en adulterio, sería desamparada de sus servidores y despojada de su estado y dignidad. Aconsejada por todos determinó Ocia seguir la indicación de la sibila; pero dos matronas, Madona Fraude y la Señora Hipocresía, se partieron de Roma, donde moraban, y fueron directamente al palacio donde Ocia residía, para intentar disuadir a ésta. Hallándose Ocia en plática con estas matronas, Genio, que era el caballero más caracterizado de la casa de Ocia, comunicó a ésta que los continuos y consejeros del Estado, después de practicar las necesarias pesquisas, le proponían para marido a un caballero español, llamado Labricio Portundo, hombre de antiguo y noble linaje, como descendiente de Saturno y Júpiter y más próximamente de Hércules, pero muy combatido, por ser heredero de esta estirpe, por los partidarios del bando de Ocia, y desposeído por ellos de sus estados. Aceptó Ocia la propuesta, y se concertó el matrimonio. Labricio mandó a Ocia, por conducto de un paje vestido de pardillo y jinete en un caballo trabajador, como presentes y regalos, un azote con aguijón, un buey, un asnillo, un gallo, una mona, dos barriles de agua destilada, cinco frascos llenos de cuidados y tapados con una figura de serpiente, una caja de velas de cera blanca labradas de oro y azul muy matizado, un libro en blanco, unas escribanías y un espejo que llevaba dentro y pintada al natural la efigie de Labricio. Expli-

(3) *Epístola dedicatoria*, pág. IV. Uso la edición de las *Obras* de Cervantes de Salazar, publicada en Madrid por el impresor Antonio de Sancha en 1772 y dirigida por Don Francisco Cerdá y Rico.

có el paje la significación de cada uno de estos presentes, con razones de este jaez: «lo primero me mandó [Labricio] te pusiesse este azote en la mano, el qual tiene dos propiedades, que tocando del un cabo, excluye de sí toda torpeza i descuido, i la otra, que a quien toca con el otro, pone en concierto sus obras, castigando sus desconcertados pensamientos i desvariados apetitos» (4). Airada Ocia con el razonamiento del paje y la ocurrencia de Labricio, despidió al primero y deshizo el casamiento proyectado con el segundo. Supo luego Ocia que incomodado Labricio por el fin que tuvo su embajada, se había concertado con los enemigos de Ocia para vengar la injuria que ésta le infiriera. Alterada, y para desechar la preocupación, más que por sincera piedad, Ocia fingió ir en romería a Jerusalén, acompañada de Madama Fraude, de la Señora Hipocresía y de una criada mora, denominada Desidia; y salió sin provisiones ni aprestos de ningún género. Por el camino fueron predicando a todos que dejasen los trabajos y pasasen buena vida en los pocos días que habían de morar sobre la tierra. Oyéronles y les siguieron un gran número de personas, hasta el punto de que primero se encarecieron los bastimentos y después llegaron a faltar. La Necesidad, deseosa de hacer bien a tan locas gentes, mandó al Temor que avisase a los que seguían a Ocia que si luego no tornaban a sus labores y quehaceres les tomaría a todos por hambre, sin perdonarlos la vida a ninguno de los pertinaces. Gran perplejidad produjo en todos esta embajada, aunque los más eran de opinión de despreciarla y seguir los consejos de Ocia. Madona Fraude primero, y la Señora Hipocresía después, con razones en armonía con sus respectivos nombres, convencieron a todos; y todos gritaron en alta voz: ¡Viva Ocia! De este modo Ocia, auxiliada por Doña Fraude y la Señora Hipocresía: «andando por todo el mundo, dió de coces a la Necesidad, i desterró de su corte hambre i verdadera pobreza» (5). Entre tanto, Labricio Portundo determinó tomar mujer; y Minerva le dió por esposa a una de sus más principales damas, llamada Diligencia y hermana del Señor Uso, maestresala de aquella diosa. Hércules, sabiendo que su descendiente Labricio iba a casarse, pidió a Júpiter favoreciese y honrase al novio. Túvolo a bien el Padre de los dioses; y mandó a Mercurio que bajase a la tierra y honrase las bodas. Mercurio ciñó las sienes de Labricio con corona de roble. Minerva dió a la Señora Diligencia, esposa de Labricio, muy

(4) Página 15. Ed. cit.: Madrid, 1772.
(5) Página 45. Ed. cit.

honrada corte de dueñas y doncellas, que fueron Opis, Ceres, Pales, Aragnes, Larunda, Doris, Belona y Paisate, cuyos nombres bien significan su naturaleza. A las fiestas de la boda fueron llamados muchos y muy honrados caballeros: Adán, Tales, Biante, Solón, Hércules (pariente mayor de Labricio), Argesilao, Alejandro, Pirro, Amílcar, Asdrúbal, Aníbal... Mientras se aparejaba la cena pasearon juntos Mercurio y Labricio por un jardín hermosísimo, platicando muy amigablemente y pidiendo Labricio a Mercurio le declarase cuál era el orden del cielo, el movimiento de los astros y otros secretos semejantes. Mercurio satisfizo las ansias de Labricio, mostrándole un joyel en el que Labricio vió cuanto deseaba conocer. Después, Mercurio dijo a Labricio que, para ser buen casado, era menester tuviera siempre a su lado cuatro doncellas: Prudencia, Justicia, Fortaleza y Templanza, declarándole maravillosamente el sér, las propiedades, efectos y ventajas de cada una de ellas. Tan extraordinariamente sabia y bella fué la palabra de Mercurio que al terminar decía Labricio: «Por bien empleada diera yo la cena, con que esta platica nos durara dos horas mas» (6). En la cena, Mercurio mandó cantar al viejo Homero; y, alzados los manteles, el mismo Mercurio puso fin al convite, diciendo a todos: «sabed, que mi venida a este lugar fue para dar a entender a los mortales el premio que la virtud, i la pena que los vicios consigo traen. I ansi Jupiter... ordenó esta fiesta en señal de triumpho al trabajo, i señalando por premio el cielo a la inclita Virtud, desterro a la Ociosidad i a sus valedores a las islas Acheronteas» (7).

Como se ve, lo más propio y característico del Protonotario Mexía es el empleo del apólogo para exponer las doctrinas de la Filosofía Moral. Ciertamente, no es ésta la forma más adecuada para enseñar verdades filosóficas: porque si se dirige a los doctos, que pueden entender y seguir fácilmente los razonamientos científicos, el apólogo es impropio y enfadoso; y si se dirige al vulgo y no añade lo que no tuvo el opúsculo de Mexía hasta que le explicó Cervantes de Salazar, esto es, una declaración de lo que se quiere significar, se corre el riesgo de que el lector se quede solamente con la ficción, con el cuento, y no penetre en lo que por medio de éste se pretende dar a conocer.

En la conversación que antes de la cena de bodas sostuvieron Mercurio y Labricio, puso Mexía algunos pensamientos filosóficos que, sin tener novedad alguna en el fondo, están expresados con mucho

(6) Página 115. Ed. cit.
(7) Página 118. Ed. cit.

acierto y con color, aunque faltos de precisión científica. De esta índole es, por ejemplo, la declaración de la naturaleza de las cuatro virtudes cardinales: «la verdadera fortaleza no es otra cosa sino un recto medio entre temor i audacia por algun buen fin: i desta manera varon fuerte se puede llamar al que sabe temer, esperar, sufrir, i osar las cosas que convienen: como, i quando, i por quien se deve: i por esta razon verás, que la mayor fortaleza que en el hombre se pueda hallar, i que mas merezca ser alabado, es vencer a sí mismo, subjectando sus propias passiones» (8). «Prudencia es un don sanctissimo, enviado del cielo a los mortales; es sal, con que todas las virtuosas operaciones toman sabroso gusto; es un licor, que no se deja bever de cada uno: pero al que una vez que le gusta, nunca, le da pesadumbre en el estomago. Prudencia ansimismo es un buen conocimiento i juicio verdadero acerca de las contingencias humanas, medido i passado por el molde de la razon: esta mora en el entendimiento practico; aunque la postrera parte de su determinacion, que es la egecucion, la remite a la voluntad» (9): «si queremos bien considerar, no es otra cosa la Temperancia en el hombre sino una moderacion de apetitos conforme a razon, i su principal oficio... no es otro sino refrenar i restringir los deshonestos deseos i las demasiadas codicias» (10): «generalmente tomada no quiere decir otra cosa Justicia, sino un vinculo o consentimiento hallado en defension i conservacion de naturaleza humana, para poder vivir todos en compañia, i sin perjuicio de ninguno: i ansí como cosa que tanto a todos cumple, suelense desvelar los mortales en repartirla en muchas partes: dandole muchos oficios, uno de los quales llaman conmutativo, i este consiste en vender i comprar, alquilar i prestar... Ai ansimismo otra especie de justicia que llaman distributiva: esta consiste en dar a cada uno lo que justamente es suyo. Esta es la que iguala al grande con el chico, al rico con el pobre, aviendo siempre respecto a la utilidad de la república i al bien común» (11).

Aunque Capmany acusa a Mexía de falta de originalidad al componer el *Apologo*, pues dice que: «imitó muchos pensamientos de la *Vision delcytable del Bachiller la Torre*, copiando hasta sus propias palabras algunas veces» (12), yo creo que no es excesivamente benévo-

(8) Páginas 92 y 93. Ed. cit.
(9) Página 99. Ed. cit.
(10) Página 107. Ed. cit.
(11) Páginas 110 y 111. Ed. cit.
(12) *Teatro historico critico de la eloquencia española*, t. II, Madrid, 1786, páginas 131 y 132.

lo el juicio del Maestro Alejo de Venges cuando afirmó que en la redacción de esta obrita Mexía «se mostró hombre docto i prudente» (14).

El estilo del *Apologo* le tiene Capmany como: «puro, claro, natural, noble y bastante correcto», de suerte que, «aunque en el diálogo se siente alguna frialdad y monotonia, brillan de quando en quando rasgos de gran hermosura y energia» (15).

II. Francisco Cervantes de Salazar.

Según dice Alejo de Venegas en el prólogo a las obras publicadas por Francisco Cervantes de Salazar, éste nació en 1521, pues en 1546 tenía 25 años; perteneció a familias nobles y antiguas; fué discípulo del propio Venegas; estuvo en Flandes con el Licenciado Girón; y, tornado a España, sirvió al Cardenal Arzobispo Don García de Loaysa, (16). Se graduó de Bachiller en Cánones y de Maestro en Artes y en Sagrada Teología en la Universidad de Osuna, en la cual también explicó Retórica. Recibidas órdenes sagradas pasó a Méjico; y allí, al inaugurarse la Universidad, fué catedrático de Humanidades; y después Rector de ella y cronista de la Ciudad. Murió en Méjico en 1575.

En América escribió Cervantes de Salazar varias obras: siete *diálogos* que añadió a los coloquios de Vives, que le servían para la enseñanza del latín: el Tumulo imperial de la gran ciudad de Mexico, describiendo los funerales celebrados por el Emperador Don Carlos; los Comentarios a la jura de Don Felipe II; y la Cronica de Nueva España, describiendo el territorio mejicano y narrando su descubrimiento y su conquista con excelentes medios de información (17).

Con el título de Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho glossado y traduzido, publicó éste, en edición impresa en Alcalá de Henares por Juan de Brocar, en el año 1546: el *Dialogo de la dignidad del hombre*, de Fernán Pérez de Oliva; el *Apologo de la*

---

(14) Prólogo, pág. XI. Ed. cit.

(15) *Teatro histórico crítico de la eloquencia española*, t. II, pág. 132.

(16) *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glossado i traducido*, Madrid, 1772, págs. XIX y XX. Cada obra lleva paginación independiente. El prólogo va antes del *Apologo de la ociosidad y el trabajo*, porque se pensó colocar este antes que el *Dialogo de la dignidad del hombre*.

(17) La *Cronica* se imprimió en Madrid en 1914 gracias al hallazgo del códice por Zelia Nuttall en nuestra Biblioteca Nacional.

ociosidad y el trabajo, de Luis Mexía; y la *Introduccion i camino para la sabiduria*, de Juan Luis Vives, precedido todo del *Discurso sobre la lengua castellana* de Ambrosio de Morales. Cervantes de Salazar dedicó cada una de estas obras a una presona distinta: el *Dialogo* a Hernán Cortés, el conquistador; el *Apologo*, al Arzobispo Martínez *Silicco;* y la *Introduccion y camino de la sabiduría*, a la Infanta Doña María de Austria, hija del Emperador Don Carlos V.

El Maestro Venegas dice en el prólogo que «entre los amigos que le persuadieron [a Cervantes de Salazar] que los sacasse a luz [las obras de Cervantes], porque todos gozasen de tan buen fruto, no fui yo pequeña parte en ayudar a la persuacion de los otros» (18).

En el mismo prólogo, el Maestro Venegas habla de los inconvenientes de los libros de caballerías y de la utilidad de la publicación de buenos libros; y luego da sumaria noticia de cada una de las tres obras que editó Cervantes, ponderando a éste porque «teniendo tan facil estilo en Latin, como los que le conocemos, juzgamos, tuvo por mejor aprovechar a muchos en la lengua vulgar, que a pocos en la Latina» (19).

Del *Dialogo de la dignidad del hombre* que compuso el Maestro Pérez de Oliva, fué Cervantes de Salazar, no sólo el primer editor, como vimos al hablar del Maestro Fernán, sino también continuador. En efecto: la decisión de la controversia que sobre la dignidad del hombre habían sostenido Aurelio y Antonio en la obra de Pérez de Oliva, la da Dinarco en cuatro palabras, elogiando el saber y la destreza con que ambos contendieron, e insinuando que su opinión está a favor de la tesis que sobre la grandeza y dignidad del hombre había defendido el segundo de los dos interlocutores susodichos. Cervantes, en cambio, hace que, para emitir su fallo, Dinarco pronuncie un discurso muchísimo más largo que los que habían recitado primero Aurelio y Antonio, aún tomados juntamente. El orden del discurso que Cervantes pone en boca de Dinarco consiste en ponderar primero, como lo hizo Aurelio, las miserias humanas por razón de la materia de que fué hecho el hombre, del pecado original, de los castigos y consecuencias de esta primera culpa, de los trabajos, peligros y calamidades que llevan consigo todas las edades, estados y condiciones del hombre, de los accidentes que frecuentemente le acontecen, de la ignorancia y del vicio, y de los enemigos que le

(18) Página X. Ed. cit.
(19) Página XV de las correspondientes al *Apologo*. Ed. cit.

acometen. Después pone de relieve las grandezas y maravillas que el hombre encierra: por el fin para el cual fué creado y por la razón y el libre albedrío de que fué dotado, por los grandes bienes que se siguieron de la culpa original, por las ventajas que consigo traen el trabajo y hasta la guerra, que son castigos y consecuencias de la primera prevaricación; por las excelencias de todas las edades y estados de la vida humana, por el dominio del hombre sobre los animales, por los compañeros y auxiliares que le ayudan en el camino del bien y por ser el compendio que resume y sintetiza los primores y perfecciones del universo. Termina Cervantes el diálogo haciendo que Dinarco quite la razón a Aurelio, quien rebajaba la dignidad del hombre, aunque elogia la agudeza y el saber que había mostrado al sostener tan mala causa.

Comparando el trabajo de Cervantes de Salazar con el de Pérez de Oliva, yo encuentro muy acertado el juicio de Cerdá: «...aviendo cotejado entre si con particular atencion los trabajos de ambos escritores de este *Dialogo*, no dudo dar la preferencia al maestro Oliva en la pureza del estilo, que tan ventajosamente supo conseguir, en lo atinado de su juicio, solidez de sus razonamientos, i orden que guardó en toda la obra; i a Cervantes en la erudicion esparcida por todo su discurso» (20); la cual es, ciertamente, grande, pues todo él va esmaltado de sentencias y dichos tomados de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres, como San Jerónimo y San Agustín, y de los autores de la antigüedad clásica: Herodoto, Platón, Aristóteles, Horacio, Cicerón, Plinio, Plauto, Catón, Séneca, etc.

Al *Apologo de la ociosidad y del trabajo* de Luis Mexía le puso Cervantes de Salazar una introducción, intitulada *Argumento i moralidad de la obra*, en la que explica las enseñanzas morales que Mexía se propuso proporcionar con cada uno de los pasajes del *Apologo*. Es indudable que Cervantes dió mayor eficacia docente al opúsculo de Mexía, pues puso más al alcance de todos lo que el Protonotario había dejado en las sombras de la ficción, con riesgo de que el vulgo indocto no alcanzara fácilmente lo que Mexía deseaba enseñar. Además, Cervantes ilustró el *Apologo* con notas muy eruditas, explicando cuanto era conveniente, y, sobre todo, indicando las fuentes de donde Mexía había tomado sus citas, etc., etc. ¡Lástima que Cervantes omitiera dar noticia de Mexía, contemporáneo suyo, sin duda, y de cómo llegó a sus manos este opúsculo!

(20) *Advertencias sobre esta nueva impression* de las obras de Cervantes de Salazar, § XII, pág. VII. Ed. cit.: Madrid, 1772

La *Introduccion y camino para la sabiduria* de Juan Luis Vives la tradujo Cervantes de Salazar de modo «que pareciesse mas paraphrasi que traducion», según él mismo dice en la carta dedicatoria a la Infanta Doña María de Austria (21). Por esto, sin duda, en la versión, como nota Cerdá, Cervantes «no se ató servilmente al rigor de la letra, sino que siguió el precepto de Horacio en su *Arte Poetica:* Nec verbum verbo curabit reddere fidus interpres. I assi suele algunas veces con libertad añadir o quitar a la sentencia del autor principal, contento con expressar el sentido» (22). También ilustró Cervantes esta versión con notas, que él llamó adiciones, en las que explica y aclara más lo que significan las sentencias de Vives; las confirma con textos de las Sagradas Escrituras, de Sócrates, Jenofonte, Ovidio...; saca consecuencias de dichos apotegmas, etc., etc.

El rasgo más característico de Francisco Cervantes de Salazar en nuestra historia filosófica es el haber sido un erudito, que, no obstante tener cualidades para escribir obras propias, quiso emplear su tiempo y sus talentos en publicar libros ajenos, continuándolos, ilustrándolos y traduciéndolos. Es este un rasgo de modestia y de amor a lo ya hecho que, para mí, hace simpatiquísima la persona de Cervantes.

III. Ambrosio de Morales.

Ambrosio de Morales (23), nacido en 1513 y muerto en 1591, cronista de Don Felipe II y bien conocido por sus obras históricas, especialmente por la Coronica general de España, continuación de la de Florián de Ocampo, aunque no cultivó preferentemente la Filosofía, puede tener un puesto secundario entre los filósofos independientes españoles del siglo xvi por algunos de los discursos que publicó a continuación de las *Obras del Maestro Fernan Perez de Oliva*, editándolos por vez primera en la imprenta cordobesa de Gabriel Ramos Bejarano, en el año de 1585.

En el segundo discurso indica Morales la gran diferencia que

(21) En la edición que manejo (Madrid, 1772), esta carta no lleva foliación ninguna. Lo transcrito se halla en la segunda hoja del prólogo de Cervantes.

(22) *Advertencias sobre esta nueva impresion* de las *Obras* de Cervantes de Salazar, § XXII, pág. XX. Ed. cit.

(23) Para la biografía de Morales, véanse, principalmente, las *Noticias de la vida del coronista Ambrosio de Morales* del P. Enrique Flórez, impresa en la edición del *Viaje Santo* de Morales, en 1765.

hay entre Platón y Aristóteles en cuanto a la manera de enseñar. Aquel «no va de ordinario con solo cuydado de enseñar, sino lleva siempre otro muy grande de enseñar con dulçura y suavidad..., da buen manjar, y procura bien guisarlo... parece combida a comer, con el buen gusto que pone en la buena vianda». El Estagirita, en cambio, «va tan seco en lo que enseña, que parece tuvo por falta ser dulce y suave en enseñarlo, segun huyo de serlo... contento con dar buena vianda, no cura de ponerle ningun sabor... parece quiere, se coma lo que da, por solo ser tan bueno»; y usó este procedimiento «por entender, que el enseñar y dar doctrina a solo el entendimiento para la theorica, se haze mejor, y es de mas provecho con aquella tassa y precision de palabras» (24).

En el discurso quinto distingue entre el gran ingenio y el buen ingenio. Propiamente ingenio es «una potencia del entendimiento, con que comprehendemos las cosas, y las escudriñamos bien, hasta penetrar en ellas todo lo que ay... la fuerça del ingenio esta... en dos cosas principalmente: en aprehender con facilidad lo que trata, y penetrar en ello todo lo possible, hasta llegar a lo ultimo que se puede considerar... A los que tienen estas dos maneras de fuerça en su ingenio, solemos dezir que tienen grande ingenio... Y dezimos bien, pues no se le puede negar, que tiene grande ingenio, al que esto tuviere. Mas no es esto el buen ingenio, sino otra cosa muy differente. Porque estas dos partes de que se forma el grande ingenio, son todas del entendimiento, y para ser bueno, ha de tener tambien cierta parte en ella voluntad. Un ingenio a quien no se le puede negar, que sea grande, por aver todo lo dicho, si no tiene mas que aquello, muchas vezes proveera mal en su govierno y en todas sus cosas, y despeñandose por sus malos consejos y desapoderados, mostrara, quan en daño suyo tiene grande ingenio; y por grande que sea, ningun hombre prudente le podra llamar bueno. Por el contrario veremos otro ingenio, que comprehende y penetra medianamente, y no passa adelante de una medianía en esto, sin llegar a merecer el nombre de grande ingenio. Mas porque tiene un poderio, para sujetarse a si mismo, y governar todas sus cosas con cordura: dezimos (y assí es verdad) que tiene buen ingenio. No lo tiene grande, y tienelo bueno; y el otro primero teniendolo grande, no lo tiene bueno» (25). Para

(24) Folio 164 r. y v. Ed. cit. Uso el ejemplar de la primera edición (Córdoba, 1585) que guarda la Biblioteca de Menéndez y Pelayo con la signatura: R-IV-6-1.

(25) Folios 171 y 172. Ed. cit.

fundar esta distinción, apóyase Morales en la doctrina de Platón en algunos de sus diálogos.

En el discurso noveno presenta a Homero como el hombre estimado por más sabio por los filósofos gentiles, fundándose en que todos: Platón, Aristóteles, Hipócrates... «quando pueden traer unos versos de Homero, para provar lo que tratan, luego quedan contentos, con parecerles basta para certificar lo que se enseña» (26). Aristóteles, que fué tan independiente que jamás sujetó su entendimiento al de otro hombre, se deja convencer con sólo el testimonio de Homero.

En el discurso doce presenta Morales como prueba de la libertad y excelencia del alma humana el que no puedan quitársela la influencia de los astros, así como las alteraciones siderales determinan los movimientos de las bestias: «porque el alma del bruto como formada de la materia, tomando su principio della, es como corporal... Mas el alma del hombre como verdadero espiritu, y capaz de retener la imagen y semejança de Dios, con que de su mano es criada, libre esta de aquella sujecion y premia, en que estrellas y movimientos del cielo la pudieran poner» (27). Sin embargo, por la unión con el cuerpo, el alma humana está indirectamente sujeta a la acción e influencia de los astros; y cuando llega a tal estado de miseria que se coloca en servidumbre respecto al cuerpo «padece entonces la sujecion de las estrellas, de que por si era esenta y liberada», aunque aun entonces «su libertad para eximirse desta servidumbre, entera se la tiene; mas tienela entonces tan flaca y debilitada, que esta en ella malamente oprimida, pues no usa della como podria» (28).

En el discurso décimoquinto, al tratar de las excelencias y efectos del amor, señala como uno de los principales de estos: «el enajenarse tanto el hombre de si mismo por amor, que en cierta manera se transforma y se convierte en lo que ama, y se da tan enteramente, que ya parece no le queda por dar nada de su ser» (29); el deshacer en cierto modo la unión del alma y el cuerpo, pues «quando el llega a lo sumo que puede... la lleva, para darle vida en otro ageno» (30). llegando a unirse tan íntimamente las almas que: «una alma sola mantenía dos vidas, convertida de dos en una sola: aviendolo hecho

(26) Folio 182 v. Ed. cit.
(27) Folios 188 v. y 189.
(28) Folio 194 r. y v., aunque, por error, tiene el número 186.
(29) Folio 212. Ed. cit.
(30) Folio 213. Ed. cit.

assi el amor, que tanto como esto puede» (31). Esta enajenación del alma, efecto del amor, se verifica de modo semejante a como obra el furor poético, según explica Platón: «Semejante es el amor en alguna manera a este furor poetico, en mandar al alma, en robarla, en sacarla de si misma, y llevarla a donde el quiere, para que no haga ya el officio ordinario de dar vida en este cuerpo, donde anima, sino en el otro donde ama, y anda con el amor estrañada» (32).

En todos estos discursos muestra Morales mucha erudición, sobre todo da a ver gran conocimiento de autores clásicos.

IV. Fray José de Sigüenza.

Fray José de Sigüenza, (33) nacido en 1544 y muerto en 1606 (34), fué un verdadero polígrafo: teólogo en los comentarios a la 2.ª y 3.ª partes de la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, que aún permanecen inéditos en la Biblioteca Escurialense (35); escriturario en las In Genesim et Deuteronomium annotationes, y en los Discursos sobre el Eclesiastés de Salomón según la verdad del sentido literal (36), tratados también inéditos, que guarda la misma Biblioteca Escurialense; asceta y director discretísimo para la vida espiritual en la Instruccion de maestros y escuela de novicios, arte de perfeccion religiosa y monastica, que, aunque se escribió en 1580, fué publicada por Fray Pablo de San Nicolás en la imprenta madrileña de José Rodríguez en 1712; predicador elocuentísimo, según lo reconocieron sus contemporáneos y lo acreditan los treinta y siete sermones de distintas festividades que se custodian en la Biblioteca del Escorial (37); hagiógrafo en la Vida de San Gerónimo Doctor maximo de la Iglesia, impresa

(31) Folio 214. Ed. cit.
(32) Folio 219. Ed. cit.
(33) Ni el Señor Catalina, ni Don Román Andrés de la Pastora, pudieron averiguar cuál fué el apellido de familia de Fray José de Sigüenza.
(34) Sobre el P. Sigüenza véanse, principalmente, los estudios de Don Juan Catalina García: *Elogio* del P. Sigüenza, leído en 1897 ante la Real Academia de la Historia; el artículo CCXLIX de la *Biblioteca de escritores de la provincia de Guadalajara y bibliografía de la misma hasta el siglo XIX*, Madrid, 1899, págs. 494-503; y el *Elogio de Fr. José de Sigüenza* puesto al frente de la reimpresión de la *Historia de la Orden de San Geronimo* que hizo la *Nueva biblioteca de autores españoles*, t. VIII, Madrid, 1907, págs. V-LII.
(35) Signatura: b-iij-24.
(36) Signaturas: f-jo 32 y I-iij-24, respectivamente.
(37) Signatura: C-iij-13. Folios 117-260.

en Madrid por Tomás Iunti en 1595, que es una de las mejores obras de este género que se han escrito en el mundo; historiador veraz, honrado y sumamente clásico en la crónica de su Orden, que intituló SEGUDA Y TERCERA PARTE DE LA HISTORIA DE LA ORDEN DE SAN GERÓNIMO, editadas en la imprenta Real de Madrid en 1600 y 1605 respectivamente (38), que son un verdadero primor en nobleza, serenidad, propiedad, elegancia y sobriedad de lenguaje; poeta lírico en varios sonetos, romances, paráfrasis, villancicos..., y hasta autor dramático y compositor de autos sacramentales, representados por los novivios y escolares del Parral y San Lorenzo; humanista, que, dirigido por Arias Montano, llegó a dominar el griego y el hebreo además del latín; bibliófilo y ordenador de la colosal Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo; músico y artista, que ideó la decoración de la bóveda de la sala principal de la Biblioteca Escurialense, pintada por Peregrini; prosista castellano insuperable, que puede ponerse incluso al lado de Miguel de Cervantes Saavedra..., también fué filósofo el Padre Sigüenza, y de originalidad en el método: porque, según nota Don Adolfo de Castro (39), Sigüenza se anticipó a Descartes en introducir el método matemático y geométrico en la Filosofía, «omnia apud me mathematice fiunt», y a Pascal en el fundarse en la significación de los nombres de las cosas puestos con propiedad para demostrar los atributos y cualidades de éstas. ¡Lástima no se preocupara algo más el P. Sigüenza de dar mayor claridad a sus exposiciones!

En el libro de LA HISTORIA DEL REY DE LOS REYES Y SEÑOR DE SEÑORES... IESUS XPTUS... (40), que más que obra histórica, como indica el título, es mística y doctrinal, para demostrar la infinidad del ser de Dios, Sigüenza discurre así: «Supongamos... lo que es en las matemáticas tán sabido, que el punto no tiene en sí partes algunas ni se puede medir con otra cosa, y que puede ser principio de infinitas medidas y salir de él infinitas líneas, y que el centro de cualquiera cosa es lo mismo que este punto... El centro ha de ser aquel punto indivisible que está en medio del círculo o de una esfera, y lo que en cualquiera cosa criada imaginamos... siempre decimos está en su centro o fuera de su centro. Y así consiste [el centro] en un punto indivisible, sea en figuras, sea en cuerpos, sea en sustancias u otras

(38) Contó como primera parte de esta *Historia* la *Vida de San Geronimo*.
(39) *Discurso preliminar* del t. LXV de la *Biblioteca de autores españoles*, de Rivadeneyra, págs. LXVI-LXVIII de la edición de Madrid, 1873.
(40) Signatura: Ç-iij-15 de la Biblioteca del Monasterio de El Escorial.

facultades y virtudes; todo tiene un hondo, un medio, un punto indivisible, y así contiene en sí, como en virtud, raíz o potencia, todo lo que se halla en cualquiera cosa que tiene centro, y de allí sale la virtud y fuerza a todas partes, y todas ellas concurren y se afirman en el mismo centro, y allí se abrazan y adunan... Tambien se ha de entender otra cosa que en sí es harto clara, que lo que divide ha de ser en respecto a lo que es dividido, indivisible. La línea se divide en puntos, y por el mismo caso el punto ha de ser indivisible... Y desto tambien se infiere que lo que divide a otro penetra por todo él y no es penetrado... y todo esto que hemos dicho en las cuantidades y en las matemáticas, hemos de poner en todas las cosas que vemos, y decir que todas tienen su centro, donde se recoge y donde nace su virtud... Y así podemos filosofar en cuanto hay debajo del cielo y hallar el centro de todas las cosas. Pues si diésemos a este centro que tuviese espíritu y ánima, sería necesario conceder que todo cuanto aconteciese a las infinitas líneas que del salen por todo el cuerpo y circunferencia de estos centros, o sienta o padezca o nazca deste centro y en aquella virtud en que comienzan y se juntan todas..., es forzoso ha de tener razon de espíritu en respecto de lo que no se llama centro, y su virtud y fuerza ha de ser lo más eficaz, ligero y penetrante de aquella naturaleza de que es centro. Y así la naturaleza divina que hemos mostrado por la intrínseca razón de la suma espiritualidad, que es infinita, que no habiendo de tener más de un centro, este ha de ser infinito como la misma naturaleza..., porque en el infinito no hay medio... Y adviértase bien que en poniendo centro, luego se sigue naturalmente algún espacio, porque son como relativos centro y espacio; no sólo en las figuras matemáticas, mas áun en los cuerpos donde está la gravedad, el peso y la virtud de la cosa, y a los espíritus delgadísimos que están en los cuerpos, les damos este nombre, centro, y a los que no tienen cuerpo, ni están con ellos, áun también les imaginamos su centro; de donde inferimos que aquel supremo espíritu, que ni tiene comparacion con el cuerpo ni admite ninguna composicion, decimos que es todo centro, porque en todo está igual y de una misma manera su virtud. Mas en las cosas finitas y que en alguna forma se limitan en poder o virtud o lugar, ha de ser el espacio finito y ha de tener límites desde el centro a la circunferencia, y espacio de la actividad y virtud; mas donde no hay principio ni fin, el espacio (si se puede llamar así) es tambien infinito y de la misma virtud que el centro, y el centro es el espacio, y el espacio centro. Y si se puede imaginar en esto

alguna forma o figura, ha de ser circular y esférica, que no tenga términos, cosa que exceda los límites de nuestra imaginacion, y así es la naturaleza divina, un centro, un espacio y una esfera infinita, que excede todo cuanto puede caber en raza criada de ángeles o hombres con infinito intervalo, y todo lo demás que vemos o imaginamos, se comprende debajo o dentro destos términos, y se encierra en ellos como todo lo menor en lo mayor, y nunca jamas al reves. Porque si esta divina esfera es de tal condicion que siendo lo mismo que su centro y que su espacio y todo infinito, todo lo que fuera de ella se hace o se produce ha de estar por fuerza dentro della, rodeado y abrazado della, no como su centro, sino como fuera de diverso centro... y esto es lo que dijo San Pablo a los atenienses, que vivimos y nos movemos y estamos en Dios... Tenemos, pues, concluido de toda esta doctrina y presupuestos que la naturaleza divina y esto que llamamos Dios es una cosa singularísima y por sí sola un espíritu purísimo y sin alguna mezcla ni participacion de cuerpo; que no hay ni puede haber en él multitud; único en toda grandeza de virtud y eficacia infinita, invariable, sin ninguna desigualdad ni alteracion, ni movimiento ni mudanza; que se posse a sí mismo, que lo penetra todo, todo lo llena, todo lo hincha, mueve, rige, gobierna, da vida y anima todo lo criado, a cada cosa segun su naturaleza... todo en sí mismo, y a todo lo demas sustenta, mueve, traspasa; y aunque está en todas, con ninguna se mezcla ni mancha, ni apoca ni afea... y en todos [los séres] es el mismo centro suyo y ninguno es concéntrico a él» (41).

Por otro motivo tiene también importancia en la Historia de la Filosofía Fr. José de Sigüenza; y es el que indica Menéndez y Pelayo cuando escribe; «En cuanto a lo que hoy llaman *filosofía de la historia*, uno de cuyos fundadores, juntamente con San Agustín, fué nuestro Orosio, algo y aun mucho puede aprenderse en el admirable prólogo de Fr. José de Sigüenza a su *Vida de San Jerónimo*» (42).

Y en efecto, para presentar a San Jerónimo y poner de relieve toda la importancia que tiene el Solitario de Belén, Fr. José formula una de las leyes supremas de la historia, que es causa y explicación última, y, por lo tanto, filosófica, de muchos acontecimientos

---

(41) Publicó estos trozos de la *Historia del Rey de Reyes* de Fr. José de Sigüenza Don Adolfo de Castro en el *Discurso preliminar* al tomo LXV de la *Biblioteca de autores españoles*, de Rivadeneyra, Madrid, 1873, páginas LXVI-LXVIII.

(42) *La Ciencia española*, t. II, págs. 77 y 78. Ed. cit.

«Vió la sabiduría de Dios que la malicia y envidia del demonio no había de tener fin, ni bajar de su soberbia un punto, sino que había de irse extendiendo al mismo compas de los siglos, procurando en todos ellos quitarle a él la gloria que se le debe, y al hombre los bienes que se le han prometido. Y así Dios, por el mismo suceso, y como por sus mismos pasos, fué proveyendo de remedio contra sus daños, y de reparo contra el estrago de sus envidias» (43).

Esta ley de la historia sirve a Sigüenza para explicar los sucesos siguientes: porque, cuando «los caldeos quisieron persuadir al mundo que todas las cosas pendían del curso de las estrellas, y que ellas eran la primera y verdadera causa de los sucesos humanos..., sacó Dios a luz al patriarca Abraham, que, haciendo como una escala de la misma filosofía, subiendo por grados del conocimiento de las cosas visibles, vino a dar (llevado por Dios) en un principio mas alto; y dejó abierta en el mundo una admirable senda de fe y obediencia divina, y dió principio de verdadera luz a los ojos de los hombres, que estaban ciegos con la falsa de las estrellas» (44). Porque cuando «después los egipcios, hechizados con la astucia de este mismo enemigo, dieron en supersticiones y agüeros, envolviéndoles el demonio (para mejor engañarles) en unas apariencias de cosas que llamaban arcanas y divinas. Para remediar este daño proveyó Dios de un Moisés, que, después de haber alcanzado de esta su ciencia cuanto de ella se podia esperar, les mostró abiertamente cuan vano fundamento tenía todo aquello; y que si no era lo que por merced divina se comunicaba a los hombres de las cosas sobrenaturales, todo lo demás era ilusión y fantasía, o una cosa que no se levantaba del suelo» (45). Porque, «cuando las cosas del pueblo de Israel andaban tan quebradas, que, olvidados de aquella santa ley que recibieron de Dios por medio de los ángeles, unas veces idolatraban, y otras se volvían a Dios, ya tornaban a negarle, ya se mejoraban de estado, y ya tornaban a la primera miseria, levantó Dios un Samuel, que los corrige y detiene en las buenas costumbres y antigua fe de sus padres, conciértales la república, y asiéntala debajo de una cabeza y un rey, para que de allí adelante no anduviesen tan varios y movedizos» (46). Porque, cuando «después algunos y

(43) Páginas 1 y 2 de la edición de la *Vida de San Geronimo* impresa en Madrid en 1853. Poseo ejemplar de esta edición.
(44) Página 2. Op. y ed. cit.
(45) Loc. cit.
(46) Loc. cit.

como muchos de estos sus reyes [de Israel], menospreciando por sus gustos y por sus intereses las santas leyes y ceremonias, dadas del cielo dieron consigo (y lleváronse tras sí poco menos todo el pueblo, que es inclinado a caminar a la huella de sus príncipes) en la primera idolatría y junto con ella en todos los géneros de vicios que se pueden imaginar. Para tanto estrago y dolencia fué necesario que acudiese Dios, como suele, con un Elías, que no fuese menos la fuerza de sus virtudes que la de los vicios del rey y su pueblo» (47). Porque, cuando «no estaba en menor estrago de miseria el pueblo escogido», reinando el intruso Herodes, y «ni los vicios de avaricia y ambicion, hipocresías, usuras, simonías y homicidios estaban en mas bajo punto..., levantó Dios otro nuevo y no menos celoso Elías..., San Juan Bautista, con el cual, no solo pretendió lo que con los otros, que era poner algún reparo y defensa a la furia de tantos males; mas aun tambien que fuese como un lucero del nuevo Sol y luz que venía al mundo» (48). Y porque, finalmente, cuando, verificada la redención del linaje humano, el demonio procuró estorbar el fruto de la redención, y suscitó apóstatas, heresiarcas, ambiciones, intrigas... Dios «contrapuso a la furia de tantos daños, varones señaladísimos, llenos de santidad y doctrina, haciéndolos como unos firmes muros de su ciudad santa, y reparos eficacísimos de tantas calamidades» (49), entre los cuales «el que, como un lucero entre las estrellas, y como sol entre los luceros, salió resplandeciendo fué el santísimo Gerónimo», en quien «parece que quiso poner Dios cuanto se podía desear de medicina y remedio» (50). Quien de este modo acierta a ver y a explicar por sus causas últimas los grandes acontecimientos de la humanidad, tiene indiscutible derecho a ser contado entre los más excelsos cultivadores de la Filosofía de la Historia.

(47) Op. y ed. cits., págs. 2 y 3.
(48) Op. y ed. cits., pág. 3.
(49) Op. y ed. cits., pág. 4.
(50) Loc. y op. cits.

LIBRO QUINTO.

ESCRITORES MÍSTICOS.

CAPÍTULO PRIMERO.

LA MÍSTICA Y LA FILOSOFÍA (1)

I. La Mística y la Filosofía son realidades distintas, pero conexas. La Mística no es una escuela filosófica.

El hablar y escribir de filósofos místicos es un error más o menos inficcionado de racionalismo, que tiene origen en la total desnaturalización de la Mística.

No es algo exclusivo del índice de la Historia de la Filosofía Española redactado por Bonilla el hablar de Escuela mística filosófica, como si la Mística no fuera algo esencialmente distinto de la Filosofía, y no fuera imposible la existencia de una escuela mística filosófica. Mucho antes que Bonilla escribiese, en 1829 Víctor Cousin, por ejemplo, explicando su curso de Historia de la Filosofía, reducía a cuatro los sistemas capitales que abarcan y contienen la historia toda de la Filosofía. Esos sistemas son, para el Profesor de la Sorbona: el sensualismo, el idealismo, el escepticismo y el misticismo (2). Pablo Rousselot, no sólo admite la Filosofía Mística, sino que, refiriéndose a España, cree que la Filosofía Mística es la verdadera Filosofía Española, porque, a su juicio, no ha existido otra en España: «S'il [se refiere al misticismo] est la vraie philosophie de

---

(1) Como se ve, altero el orden en que coloca esta cuestión el índice de Bonilla, y la estudio, no al final, sino al principio del libro consagrado a los místicos. Lo hago así porque antes de poder calificar a alguien como filósofo místico, es indispensable ver si las relaciones entre la Mística y la Filosofía permiten que haya filósofos místicos en cuanto místicos.

(2) Quatriéme Leçon du *Cours de l'Histoire de la Philosophie*, págs. 143-152 del tomo I de las *Oeuvres de Victor Cousin*, Bruselas, 1840.

l'Espagne, c'est que l'Espagne n'en a pas eu d'autre» (3). Menéndez y Pelayo, aunque libre de máculas racionalistas, participa de esta opinión; y así escribe: «Todos los católicos y muchos racionalistas están de acuerdo en considerar el *misticismo*, no sólo como filosofía, sino como la más alta y sublime de las filosofías» (4): «el misticismo o la filosofía mística, es indudable que ha florecido en España como en ningún otro país del mundo, y todo el que no sea positivista y haya leído *Las Moradas* y la *Subida al Carmelo*, reconocerá que no hay filosofía más alta y sublime que aquélla... Mas en cuanto a suponer que nadie considera como filósofos a los místicos citados, perdóneme [se refiere a Revilla] que dude de su honrada palabra. Sin recurrir a *neos y obscurantistas*, ahí están Rousselot en su libro *Les mystiques espagnols*, el Sr. Valera en cien artículos y discursos, el Señor Canalejas en su juicio del libro francés antes citado, el Señor Martín Mateos en una serie de artículos publicados en la *Revista de la Universidad de Madrid*, y el malogrado estético Núñez Arenas en su discurso inaugural de la propia escuela, todos los cuales convienen en estimar como filosofía el misticismo y como filósofos a los místicos españoles» (5). Más aún: para Menéndez y Pelayo es algo natural y como necesario que la Mística produzca una Filosofía: porque «El místico, si es ortodoxo, acepta esta teología [la católica], la da por supuesto y base de todas sus especulaciones, pero llega más adelante: aspira a la *posesión de Dios por unión de amor*, y procede como si Dios y el alma estuviesen solos en el mundo. Este es el *misticismo* como estado del alma, y su virtud es tan poderosa y fecunda, que de él nacen una teología mística y una ontología mística, en que el espíritu, iluminado por la llama del amor, columbra perfecciones y atributos del Sér, a que el seco razonamiento no llega; y una psicología mística, que descubre y persigue hasta las últimas raíces del amor propio y de los afectos humanos, y una poesía mística, que no es más que la traducción en forma de arte de todas estas teologías y filosofías, animadas por el sentimiento personal y vivo del poeta que canta sus espirituales amores» (6).

Y, sin embargo, partiendo de los conceptos exactos de la Mística y de la Filosofía, la distinción, y aun la oposición entre ambas,

---

(3) *Les mystiques espagnols* (París, 1869). *Introduction*, III, pág. 55.
(4) *La Ciencia española*, t. I, Madrid, 1887, pág. 124.
(5) *La Ciencia española*, t. I, pág. 124. Ed. cit.
(6) *De la poesía mística. Estudios de crítica literaria*, Madrid, 1884, página 6.

es tan marcada que resulta evidente la imposibilidad de una escuela filosófica mística, o de una Filosofía Mística en el estricto sentido de los términos.

La Mística tiene un objeto formal de orden sobrenatural: los actos humanos en cuanto dirigibles al logro de la perfección cristiana merced al auxilio de la gracia de Dios. Según todos los autores que estudian la Mística con criterio ortodoxo, este objeto es entitativamente sobrenatural, *supernaturale quoad substantiam*, que dicen los teólogos; mas, según muchos de esos autores, que restringen aún más el concepto de la Mística en cuanto distinto de la Ascética, el objeto formal de la Mística es sobrenatural, no sólo en cuanto a su entidad, *quoad substantiam*, sino también en cuanto a la modalidad, *supernaturale quoad modum*. Porque existiendo sobrenaturalidad esencial en los actos todos de la vida ascética y de la vida mística, en cuanto que no pueden dirigirse a Dios sin la gracia, entidad sobrenatural, los actos propiamente ascéticos (objeto formal de la Ascética), como la meditación, el ejercicio de las virtudes, etc., sólo poseen esa sobrenaturalidad esencial o sustancial, y en su modalidad y apariencia son actos psicológicos del todo semejantes a los actos no sobrenaturales del entendimiento y de la voluntad del hombre; pero, en cambio, los actos estrictamente místicos (objeto formal de la Mística), la contemplación infusa con sus accesorios de visiones, locuciones, revelaciones, etc., etc., tienen sobrenaturalidad, no sólo en cuanto a su entidad o sustancia, sino también en cuanto al modo de verificarse.

El objeto formal de la Filosofía es de orden enteramente natural, esto es, asequible a la razón humana con solas sus fuerzas propias y sin auxilio especial de la revelación: son los séres todos en cuanto pueden ser conocidos por sus últimas causas por la razón humana.

Luego por razón de sus respectivos objetos formales, la Mística y la Filosofía son realidades esencialmente distintas y aun opuestas, no porque lo sobrenatural y lo natural se contradigan en modo alguno, sino en cuanto que lo que es natural no es sobrenatural, y, viceversa, lo que es sobrenatural no es natural.

Por razón de las facultades anímicas que intervienen en los actos místicos y en los filosóficos, existe asimismo distinción esencial entre la Mística y la Filosofía. En aquélla intervienen el entendimiento y la voluntad del hombre, más esta segunda potencia que la primera; y el mismo entendimiento, en los actos estrictamente místicos, los de la contemplación, tanto si ésta es infusa o pasiva como si es adqui-

rida o activa, sólo ejerce las funciones propias de la simple aprensión, de la intuición, no las del raciocinio ni aun las del juicio. En la Filosofía interviene solamente, y como facultad, no sólo principal, sino única, el entendimiento, sin que la voluntad haga otra cosa que imperar al entendimiento para que este filosofe o no en un momento dado, o para que las potencias orgánicas realicen los actos que el entendimiento necesita como auxiliares para el exacto conocimiento de algunas verdades filosóficas. Entre los mismos actos del entendimiento, los propiamente filósofos no son la intuición, la simple aprensión, sino el juicio y aun más el raciocinio. Luego por razón de las facultades que intervienen en los actos místicos y en los filosóficos, también existe distinción evidente entre la Mística y la Filosofía.

Los primeros principios de la Mística son verdades sobrenaturales, es decir, reveladas por Dios. Los primeros principios de la Filosofía son enteramente naturales, esto es, realidades conocidas por el entendimiento humano merced a las sensaciones de los sentidos, y principios evidentes por sí mismos que el entendimiento alcanza sin raciocinio ni discurso alguno. Luego también por razón de sus respectivos principios existe distinción esencial entre la Mística y la Filosofía.

El fin de la Mística es sobrenatural: elevar al hombre a la unión con Dios por la gracia en esta vida y por la gloria en la otra, mediante los actos que constituyen la perfección del cristiano. El fin de la Filosofía es enteramente natural: el de la Filosofía Especulativa, conocer la verdad y las causas últimas que el entendimiento humano puede alcanzar con solas sus fuerzas respecto a Dios, al hombre y al mundo; y el de la Filosofía Práctica, ordenar los actos del entendimiento y de la voluntad del hombre para que respectivamente consigan siempre, usando de sus fuerzas naturales y propias, la verdad y el bien. Luego por razón de sus respectivos fines también se da distinción profunda y realísima entre la Mística y la Filosofía.

Aunque, por las razones dichas, existe distinción real clarísima entre la Mística y la Filosofía, hay mutuos influjos y relaciones entre ellas; y así tiene que suceder: porque aunque el objeto formal de ambas disciplinas sea distinto, el objeto material es el mismo, pues si bien desde otro respecto, en cuanto que por las fuerzas y medios naturales del hombre pueden ir a la verdad y al bien, también estudia la Filosofía los actos humanos que la Mística considera en cuantos medios de unión del hombre con Dios por la perfección

sobrenatural de la vida cristiana. Y en cuanto ciencias o disciplinas mentales, tanto la Mística como la Filosofía, son objeto de estudio para una misma facultad: el entendimiento, que aplicará a la Mística los principios, reglas y conocimientos que adquiere por la ciencia suprema en el orden natural: la Filosofía. De este modo, la Filosofía influirá forzosamente en la Mística; y, a su vez, utilizará para el estudio de los actos humanos en cuanto cognoscibles por la razón natural y que entran en el objeto de la misma Filosofía, los hechos y fenómenos sobrenaturales que, merced a la gracia, se realizan en el hombre y son objeto propio de la Mística. De esta suerte, la Mística influirá asimismo en la Filosofía.

En síntesis: entre la Mística y la Filosofía hay distinción evidente, pero también existen entre ellas relaciones e influjos indiscutibles.

Como consecuencia de lo expuesto puede concluirse con toda seguridad que la Mística no es la Filosofía. Luego la Mística no puede constituir una escuela peculiar dentro de la Filosofía. Es decir, la Mística no puede ser una solución determinada de los problemas filosóficos. Luego un místico, en cuanto místico, no puede ser considerado como filósofo. Luego no tiene fundamento el hablar de los místicos españoles del siglo XVI en una Historia de la Filosofía de la propia centuria, del mismo modo que en esta historia se habla de filósofos críticos, platónicos, peripatéticos-clásicos, independientes y escolásticos, cual si la Mística fuera una determinada escuela filosófica, como lo son todas y cada una de las expresadas.

Podrán existir, y existen de hecho, sin duda alguna, en la historia de la cultura española del siglo XVI místicos que a la vez que tales fueron filósofos. Todavía más: las enseñanzas místicas de esos escritores podrán tener valor e importancia indiscutibles para esclarecer determinados puntos filosóficos, sobre todo psicológicos; pero siempre serán distintas y científicamente separables en estos autores su personalidad en cuanto místicos y su personalidad en cuanto filósofos, aunque entre ambas existan relaciones clarísimas; y cada uno de esos varones sería tan místico como lo es aunque a la vez no hubiera sido filósofo, y, viceversa, sería tan filósofo como lo es aunque no hubiera sido místico. La personalidad intelectual de todos estos místicos y a la vez filósofos, nunca da fundamento suficiente para considerar a la Mística como una determinada escuela dentro de la Filosofía.

CAPÍTULO II.

SANTA TERESA DE JESÚS.

I. Noticia biográfica.

Teresa de Ahumada (1), hija legítima de los hidalgos señores Alonso Sánchez de Cepeda y Doña Beatriz Dávila y Ahumada, nació en Ávila el 28 de marzo de 1515. Educada en su familia y en el Convento de las Madres Agustinas de Gracia, en Ávila, el 2 de noviembre de 1539 tomó el hábito carmelitano en el Convento de la Encarnación de Ávila. Acometió más tarde la reforma de la Orden del Carmen, para observar esta regla con el primitivo rigor; y fundó personalmente diez y seis conventos de monjas carmelitas reformadas o descalzas, desde el año 1562, en que estableció el de San José de Ávila, que fué el primero, hasta el año 1582, que erigió el de Burgos, que fué el postrero. Sirviéndose de San Juan de la Cruz reformó también a los frailes carmelitas, comenzando por abrir el

(1) Para la biografía de Santa Teresa, dentro de lo muchísimo que sobre este asunto se ha escrito, lo fundamental es: la autobiografía de la Santa, o *Libro de la vida*, para lo concerniente a lo interno y espiritual, y el *Libro de las fundaciones*, escrito por la misma Santa, para lo atañente a su vida externa y de relación con los hombres; y las biografías compuestas por tres varones contemporáneos a la Santa, que conocieron y trataron a ésta: el P. Francisco de Ribera, de la Compañía de Jesús y confesor de la Santa, que en 1590 imprimió en Salamanca la *Vida de Teresa de Jesús*; D. Fr. Diego de Yepes, monje jerónimo, confesor también de la Santa y Obispo de Tarazona, que en 1599 publicó en Madrid la *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada Virgen Teresa de Jesús;* y el Maestro Julián de Avila, clérigo secular y capellán de la Santa, que escribió la *Vida de Teresa de Jesús*, de la que en 1881 se hizo en Madrid una edición anotada por D. Vicente de la Fuente.

convento de Duruelo y viendo existentes al morir trece conventos de religiosos carmelitas descalzos. Ida a Alba de Tormes en septiembre de 1582 por orden de sus superiores, para interceder por el feliz parto de Doña María Enríquez de Toledo, mujer de Don Fadrique Álvarez de Toledo, Duque de Alba de Tormes, murió en la noche del 4 de octubre del año dicho, 1582. El Papa Gregorio XV la beatificó el 24 de abril de 1614, y el mismo Sumo Pontífice la canonizó el 12 de marzo de 1622. Las Cortes de Castilla y de León, en 1614 y en 1624, pusieron estos Reinos bajo el patronato de Santa Teresa de Jesús, juntamente con el del Apóstol Santiago, confirmándolo el Papa Urbano VIII por breve dado en Roma el 21 de julio de 1627.

II. Nota bibliográfica.

Las obras de Santa Teresa de Jesús fueron publicadas por vez primera en la imprenta salmantina de Guillermo Foquel, en el año 1588, con el título Los libros de la Madre Teresa de Jesus, en edición preparada y dirigida por Fray Luis de León, quien se las dedicó a la Madre Priora, Ana de Jesús, y a las religiosas carmelitas descalzas del Monasterio de Madrid (2). Desde el siglo XVI hasta el nuestro, se han publicado unos tras otros todos los escritos de la Santa abulense multitud de veces y en todos los idiomas cultos. Sin duda alguna, la mejor y más completa de las ediciones impresas hasta hoy es la que ha estampado la editorial *El Monte Carmelo* de Burgos, en nueve tomos terminados de imprimir en 1924, dispuesta y dirigida por el P. Fr. Silverio de Santa Teresa, carmelita descalzo castellano.

El mayor número de autógrafos de Santa Teresa de Jesús se guarda en una de las vitrinas centrales de la Biblioteca Escurialense. Don Felipe II, por devoción a la Madre Teresa, se los procuró con interés para conservarlos en su Monasterio predilecto.

Es innecesario clasificar las obras de Santa Teresa, porque todas, aun el *Libro de las fundaciones* y las cartas, pertenecen al género ascético-místico.

Libro de la vida. Es la autobiografía interior de la Santa, escrita

(2) Esta primera edición de las obras de Santa Teresa sólo contiene la *Vida* con las adiciones, el *Camino de perfección*, los *Avisos*, las *Moradas* y las *Exclamaciones*. Tengo a la vista el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: R-VII-2-23.

por ésta por mandato de sus confesores, como lo indican clarísimamente las primeras líneas de la obra. La primera redacción de este *Libro*, según dice la Santa en carta al dominico Fray García de Toledo remitiéndole el escrito, se terminó en junio de 1562. Los confesores que ordenaron a Santa Teresa escribiera su vida fueron los padres predicadores Fray Pedro Ibáñez y Fray García de Toledo. Añadió y reformó este *Libro* su propia Autora, según ella misma explica al jesuíta Padre Rodrigo Álvarez, por indicación de Don Francisco de Soto y Salazar, Inquisidor de Toledo y después Obispo sucesivamente de Albarracín, Segorbe y Salamanca, para que el Beato Juan de Ávila conociese lo que pasaba en el espíritu de la Santa y diese a ésta su dictamen sobre si iba por buen camino. Esta segunda redacción, que es la que conocemos, la terminó la Santa carmelita en el Convento de San José de Ávila en el año 1565. El Beato Avila, en carta del 12 de septiembre de 1568, dirigida a la Santa, lo aprobó todo. Delatado a la Inquisión el *Libro de la vida* por la famosa Doña Ana de Mendoza, Princesa de Évoli, después de madura deliberación durante doce años, el Santo Oficio aprobó el *Libro* por no hallarse en él cosa alguna que no fuera buena. Después de publicado el *Libro* en 1588 por Fray Luis de León, arreció la tempestad contra esta *Vida*, buscando sus émulos que fuera prohibida; mas, aquilatada una y otra vez la doctrina de este escrito, hoy goza de toda la autoridad y veneración que puede alcanzar libro escrito por mano de hombre. En 1873 Don Vicente de la Fuente publicó, en la imprenta madrileña de Aguado, una edición fototipográfica del autógrafo de la Santa, que está en El Escorial.

En los cuarenta capítulos en que Santa Teresa de Jesús dividió el *Libro* cuando le redactó por segunda vez, narra minuciosamente su vida interior, incluso las faltas en que cayó, aunque su humildad se las hacía ver abultadísimas, y las extraordinarias mercedes y gracias que recibió del Señor. Es una verdadera cuenta de conciencia que la Santa da a sus directores espirituales. A la vez que describe con entera sinceridad lo que en ella pasaba, declara la Santa lo que ha de ser la oración, dividiéndola en cuatro grados, que explica partiendo de los cuatro diferentes modos con que se puede regar un huerto para que dé hierbas buenas y que deleiten al Señor. Al tratar de los efectos del cuarto grado de la oración expone lo que son la unión, el arrobamiento o éxtasis, y en qué se diferencian; declara lo que son las visiones imaginarias e intelectuales; analiza los efectos que causan en el alma cada uno de estos cuatro grados de oración; y da reglas prudentísimas para que el hombre use de la oración y practique las virtudes.

Y todo esto lo hace la Santa con una claridad asombrosa al contar los fenómenos psíquicos que ella experimentaba; poniendo de manifiesto lo más difícil de precisar y declarar de los actos espirituales; dando calor, vida e interés al relato, a pesar de que, según ella decía escribiendo a Fray García de Toledo para remitirle la *Vida*, tuvo tan poco tiempo para escribir «que no podía tornar a ver lo que escribía».

Camino de perfección. Compuso Santa Teresa esta obra en los años más tranquilos y felices de su vida, 1564 a 1567, que pasó en el Convento de San José de Ávila antes de salir de esta Ciudad para comenzar a fundar nuevos monasterios de carmelitas descalzas. Hízolo la Santa, como ella misma dice en el prólogo, a instancias de sus hermanas las monjas de San José de Ávila, para instrucción espiritual de éstas y con licencia del celebérrimo Fray Domingo Báñez, que a la sazón dirigía la conciencia de la Reformadora. Hay dos autógrafos de este libro, uno en El Escorial y otro en las Carmelitas de Valladolid, pues su Autora le copió después de haberle escrito, introduciendo algunas diferencias en el texto. Fué este el primer libro de Santa Teresa que se imprimió, sacándole a luz, seguido de los *Avisos*, Don Teutonio de Braganza, Obispo de Évora, impreso en esta Ciudad, por la viuda de Andrés de Burgos, en 1583. Don Francisco Herrero y Bayona hizo una edición fotolitográfica del autógrafo en 1883.

El *Camino de perfección* no es obra propiamente mística, sino ascética, y, por lo tanto, muy comprensible para la generalidad de los lectores. Las virtudes que estudia y cuya práctica enseña este libro son la pobreza, la observancia de la regla religiosa, la caridad y el amor espiritual, el desasimiento de todas las criaturas, incluso del propio yo; la mortificación, la humildad, la contemplación y la oración mental y bocal. Al tratar de la oración declara el significado de las peticiones del *Pater noster*, para enseñar cómo se ha de rezar la oración dominical.

Libro de las fundaciones. Por orden de su confesor, Fray García de Toledo, escribió Santa Teresa, en los capítulos XXII al XXVI del *Libro de la vida*, la fundación del primer monasterio de monjas carmelitas reformadas o descalzas, el de San José de Ávila. Más tarde, por mandato que cierto día dió el Señor a la Santa después de comulgar ésta en el monasterio de Malagón, y que fué confirmado por el Padre Jerónimo de Ripalda, Rector del Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca y confesor entonces de Santa Teresa, comenzó a escribir ésta en la Ciudad del Tormes, el 24 de agosto de 1573, la

historia de los siete conventos que había fundado después del de San José de Ávila, los de Medina del Campo, Malagón, Valladolid, Toledo, Pastrana, Salamanca y Alba de Tormes. Después, por orden de Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, añadió la historia de las fundaciones de los conventos de Segovia, Beas, Caravaca y Sevilla, terminando esta parte de la obra en Toledo el 14 de noviembre de 1576. Posteriormente, y a medida que se realizaban las fundaciones, escribió de los orígenes de los conventos de Villanueva de la Jara, Palencia, Soria y Burgos. También narra este *Libro* los comienzos y fundación de la primera casa de frailes carmelitas descalzos, la de Duruelo. Además de la parte histórica, que es la principal del *Libro*, hay en él otras puramente espirituales: avisos para cosas de oración, revelaciones y visiones; normas para que las preladas traten a las monjas melancólicas y a las que reciben de Dios ciertas mercedes, etc., etc.

Este *Libro* es amenísimo: se lee con el interés que despierta la historia más atractiva. En 1880 publicó Don Vicente de la Fuente una edición fotolitográfica del original autógrafo, que se guarda en El Escorial.

Castillo interior o las moradas. Como dice la Santa en el prólogo, comenzó a escribir este tratado el día de la Santísima Trinidad (2 de junio) del año 1577, hallándose en el Monasterio de San José del Carmen de Toledo, y le terminó la víspera de San Andrés (29 de noviembre) del propio año, en el Convento de San José de Ávila. Compúsole por orden de sus confesores: Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios y el Doctor Alonso Velázquez, canónigo de Toledo, que después fué Obispo de Osma y Arzobispo de Compostela. En 1882 el Cardenal Lluch hizo una edición fotolitográfica del autógrafo que se venera en el Convento de las Carmelitas descalzas de Sevilla.

Dice el prólogo que mandaron a Santa Teresa escribir para declarar a las monjas carmelitas descalzas algunas dudas acerca de la oración, cosa que, según entendía Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, era mejor lo hiciese la Santa Madre, porque las mujeres entienden más fácilmente el lenguaje de otras mujeres, y porque lo que a este fin dijese la Reformadora a sus monjas les haría más al caso por el mucho amor que la tenían.

Da título y argumento a esta obra una comparación, que, al parecer, toma Santa Teresa del versículo segundo del capítulo XIV del Evangelio según San Juan: «In domo Patris mei mansiones multae sunt». Considera Santa Teresa al alma «como un castillo todo de un dia-

mante o muy claro cristal, a donde ay muchos aposentos, ansi como en el cielo ay muchas moradas... este castillo tiene, como he dicho, muchas moradas, unas en lo alto, otras en lo baxo, otras en los lados; y en el centro, y mitad de todas estas tiene la mas principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (3). Sirviéndose de esta comparación, se propuso Santa Teresa explicar algo «de las mercedes que es Dios servido hazer a las almas, y las differencias que ay en ellas» (4). Es decir, trata de conducir a nuestro propio yo desde lo más imperfecto de la vida cristiana hasta la estancia central (la séptima morada) en la que habita Dios, sirviéndose como de medio de la oración y del amor, y pasando a través de seis órdenes de aposentos o moradas.

Este libro de las *Moradas* es el mejor de los que escribió Santa Teresa, quien, en la carta 274 dice a Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios: «A mi parecer le hace ventaja [al *Libro de la vida*] el que después he escrito [las *Moradas*]: al menos había más experiencia que cuando lo escribí». Y aún creo yo que en toda la literatura mística cristiana no hay obra de carácter experimental, vivida por el propio escritor, como hoy se dice, que llegue, ni con mucho, a este tratado de la Santa castellana. Menéndez y Pelayo tiene a las *Moradas*, con la *Guía de pecadores* y el *Ingenioso hidalgo*, como «los más grandes libros castellanos» y «al mismo tiempo los más populares» (5).

Además de estas cuatro obras mayores escribió Santa Teresa de Jesús otras varias, que pueden llamarse obras menores suyas; y son:

Los conceptos del amor de Dios. Propúsose Santa Teresa escribir para consuelo de sus hermanas y para el suyo propio, algo de lo que el Señor le dió a entender sobre la significación de algunas palabras del *Cantar de los cantares* de Salomón. A manera de introducción, habla de la reverencia con que deben ser leídas las Sagradas Escrituras y de la dificultad de comprenderlas las mujeres, principalmente al *Cantar de los cantares;* de la falsa paz que ofrecen al alma el mundo, la carne y el demonio, y de cómo el estado religioso conduce a la verdadera paz; declara qué es esta verdadera paz del alma: el juntarse ella «con la voluntad de Dios, de manera que no haya división entre Él y ella, sino que sea una misma voluntad, no por palabras, no por solos deseos, sino puesto por obra» (6); y, por último, trata de la

(3 y 4) Capítulo I. Págs. 5, 6 y 7. Ed. cit.
(5) *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, t. I, Madrid, 1919. *Observaciones generales*, pág. 17.
(6) Capítulo III.

oración de quietud y de unión, y de los efectos que causa en el alma.

Tiene este libro una curiosa historia. Escrito por Santa Teresa con el piadoso fin que antes indicamos, vióle el confesor de la Santa, cuyo nombre no quiso revelar ésta, pero que se dice fué Fray Diego de Yanguas; y como pensara que era impropio de una mujer escribir declarando algo concerniente al texto de la Biblia, máxime en tiempo en que el Protestantismo hacía grandes estragos en la Iglesia de Dios y en que la Inquisición española había restringido la facultad de exponer los Libros Sagrados, mandó a la Santa quemar este escrito. Arrojole ella a las llamas; mas pudo salvarse algo del principio, ya que no todo, por una copia que había sacado cierta monja. Por la razón expuesta, sin duda, no incluyó *Los conceptos del amor de Dios* entre las obras de Santa Teresa el primer editor que ésta tuvo: Fray Luis de León; pero los publicó más tarde en la imprenta de Roger Velpio, de Bruselas, en 1611, Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios.

Son diez y siete meditaciones sumamente afectivas y fervorosas, escritas por Santa Teresa después de comulgar y conforme al espíritu que el Señor le comunicaba en la Eucaristía, a fin de expresar su ardiente amor a Dios. Recuerdan los *Soliloquios* de San Agustín.

Las relaciones espirituales. Manifestaciones de la Santa a sus confesores sobre las operaciones y mercedes que experimentaba en su alma.

Avisos para sus monjas. Sesenta y nueve consejos breves o sentencias para regla de conducta de las religiosas carmelitas. Fueron publicados por Don Teutonio de Braganza en 1583, a la vez que el *Camino de perfección*, impresos en Évora por la Viuda de Andrés de Burgos.

Modo de visitar los conventos de religiosas descalzas de nuestra Señora del Carmen. Son reglas e instrucciones para el buen gobierno de los monasterios carmelitanos. Escribió Santa Teresa este tratado por orden de Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, Provincial de la Reforma Carmelitana. La primera edición la hizo y prologó Fray Alonso de Jesús María, General de los Carmelitas Descalzos, saliendo de la imprenta madrileña de Alonso Martín en 1613. Hay reproducción fotolitográfica del autógrafo, que se conserva en El Escorial, hecha, en 1883, a la vez que la del *Camino de perfección*, por el canónigo de Valladolid Don Francisco Herrero y Bayona.

Además de las obras dichas, dejó escritas Santa Teresa de Jesús: varias poesías, aunque ninguna pasa de una medianía, fuera de la conceptuosa letrilla:

«Vivo sin vivir en mí»,

que es «el más perfecto dechado de apacible discreteo que aprendieron de los trovadores palaciegos del siglo XV algunos poetas devotos del siglo XVI» (7), según dice Menéndez y Pelayo; pero que sirvieron de desahogo al volcán de amor divino que bullía en el corazón de la Virgen de Ávila; centenares de cartas dirigidas a Don Felipe II, a prelados de la Iglesia, a confesores de la Santa, religiosos de diversas órdenes, magnates del Reino, parientes y amigos de la Reformadora carmelitana, etc.; y algunos otros trabajos menudos, en prosa.

Las cartas de Santa Teresa se editaron por vez primera en Zaragoza, en el año 1658, ilustradas y anotadas por Don Juan de Palafox, Obispo de Osma.

III. Santa Teresa no es filósofa, sino mística.

En las obras de la Reformadora de la Orden del Carmen, ¿hay doctrina filosófica en sentido propio y estricto?

Sí, al decir de algunos autores de tendencia y significación intelectual variadísima. «Todo el que no sea positivista y haya leído *Las Moradas*..., escribe Menéndez y Pelayo, reconocerá que no hay filosofía más alta y sublime que aquélla, y tendrá a Santa Teresa por filósofa tan grande y mayor que Hipatía» (8). «Me limitaré sólo decir, afirma Don Juan Valera, no que sé y demuestro, sino que creo y columbro en *Las Moradas*, la más penetrante intuición de la ciencia fundamental y trascendente; y que la Santa, por el camino del conocimiento propio, ha llegado a la cumbre de la metafísica, y tiene la visión intelectual y pura de lo absoluto» (9).

Y si se habla de Filosofía en sentido propio y estricto es certísimo que Santa Teresa de Jesús no fué filósofa.

---

(7) *De la poesía mística en España. Estudios de crítica literaria*, Madrid, 1884, pág. 45.

(8) *La Ciencia española*, t. I, Madrid, 1887, pág. 271.

(9) Discurso de contestación al de entrada en la Real Academia Española del Sr. Conde de Casa Valencia. Tomo I de las *Obras completas de Don Juan Valera* (Madrid, sin año). *Discursos académicos*, págs. 335 y 336.

Morel-Fatio (10), Etchegoyen (11), Fray Silverio de Santa Teresa (12)..., han tratado de completar la lista de los libros que había leído Santa Teresa. Entre ellos no hay ninguno de Filosofía. No parece que la Santa aprendiera Filosofía en los libros.

Es evidente, también, que Santa Teresa no asistió a clase ni a curso alguno de Filosofía; y aunque entre los confesores con quienes se dirigió hubo filósofos eminentes, como los grandes escolásticos dominicos Fray Domingo Báñez y Fray Bartolomé de Medina, que pudieron haber enseñado Filosofía a la Santa, es totalmente inverosímil que ésta y aquéllos fueran a invertir el tiempo diputado a la difícil dirección de la conciencia de la Virgen de Ávila en dilucidar cuestiones dialécticas o metafísicas.

Cierto es que Santa Teresa poseyó un entendimiento privilegiadísimo, como lo demuestran sus obras y como lo atestiguan los que la conocieron y trataron (13), pudiendo la Santa por sí sola, y aun sin libros ni maestros ni infusión sobrenatural, haber descubierto muchas verdades filosóficas; pero ninguna prueba puede ofrecerse, fundándose en los escritos de la Santa y en lo que de ella dicen los que la trataron, de que dedicara tiempo alguno a filosofar quien harto le necesitaba para su vida religiosa ocupadísima, la dirección de tantas monjas confiadas a su gobierno y la fundación de los conventos de la reforma carmelitana.

Todos los libros de Santa Teresa versan sobre Mística y Ascética, nunca sobre Filosofía; y van dirigidos a sencillas religiosas, ayunas totalmente de estudios científicos y a quienes nada interesaban los problemas filosóficos.

Pero, ¿es que en sus libros de Ascética y de Mística trata la Santa, aunque sólo sea incidentalmente, cuestiones de Filosofía? Las materias concernientes a la vida espiritual cristiana que Santa Teresa estudia, ¿las considera, al menos, filosóficamente?

En las obras de Santa Teresa de Jesús hay las ideas filosóficas

---

(10) *Les lectures de Sainte Thérèse*, en el vol. X del *Bulletin hispanique*, enero-marzo de 1908, págs. 17-67.

(11) *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse* Burdeos-París, 1923.

(12) *Ascéticos carmelitas españoles*, en la Crónica de la *Semana y Congreso ascéticos celebrados en Valladolid del 23 al 30 de Octubre del año del Señor 1924*, Valladolid, 1926, págs. 157-160.

(13) «Dióla Dios también un entendimiento grande, que abrazaba mucho, y agudo, en un juicio reposado, no nada arrojado, sino lleno de madurez y cordura» (El P. Francisco de Ribera en la *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Barcelona, 1908, lib. IV, cap. I, pág. 358.)

fundamentales que rara vez faltan en los escritos de cualquiera persona inteligente y discreta. En ellos van también indicadas otras doctrinas más estrictamente filosóficas: como que el alma no es el pensamiento, contra lo que después dijo Descartes; que las facultades sensitivas humanas son diferentes e inferiores respecto a las potencias de orden intelectual; etc., etc.; pero todo esto está dicho incidentalmente y como quien enuncia verdades ya supuestas y previamente admitidas, no como quien ex profeso analiza estas cuestiones y trata de investigar la verdad respecto a ellas. Hay asimismo en los escritos de la Santa abulense alguna inexactitud, inverosímil en quien conoce y profesa la Filosofía, como es el atribuir, en el *Libro de la Vida*, al pensamiento, esto es, al acto intelectual, lo que en realidad es de la imaginación y de las operaciones de esta última facultad. Luego, por lo que hace al fondo de las doctrinas, las obras de Santa Teresa de Jesús no son filosóficas.

Tampoco lo son por lo que atañe a la forma y al método con que tratan las cuestiones místicas y ascéticas sobre que versan: porque Santa Teresa describe y explica maravillosamente, eso sí, lo concerniente a la vida espiritual y de oración; pero ni define ni demuestra, ni se apoya en principios universales para construir un todo sistemático; en una palabra, no hace nada de lo que requiere un método para ser científico y filosófico; e incurre, además, en defectos incompatibles con el procedimiento expositivo estrictamente filosófico, cuales son las divagaciones y el desorden. Ya Fray Luis de León, primer editor de las obras de la Santa, advierte este defecto, diciendo que «en algunas partes de lo que escriue antes que acabe la razon, que comiença la mezcla con otras razones, y rompe el hilo començado muchas vezes con cosas que inxiere» (14), aunque el Profesor salmantino cree que este mismo vicio de método da gracia y hermosura al estilo de la Santa, y es en él «el lunar del refran» (15).

Luego ni por el fondo ni por la forma son filosóficos los escritos de Santa Teresa de Jesús. Luego ésta no debe ser estudiada en una Historia de la Filosofía.

Pero aun sin ser filosóficos, los escritos de la Santa carmelita son tan prodigiosamente sabios que con sobradísimo fundamento dijo Fray Luis de León que: «sin ninguna duda quiso el Spíritu sancto,

---

(14 y 15) En la dedicatoria de *Los libros de la Madre Teresa de Jesus* a las Madres Priora Ana de Jesus, y religiosas carmelitas descalças del monesterio de Madrid. Página 12 de la primera edición: Salamanca, 1588.

que la madre Teresa fuesse un exemplo raríssimo; porque en la alteza de las cosas que trata, y en la delicadeza, y claridad con que las trata excede a muchos ingenios» (16). Con mucha razón escribió Don Juan Valera que: «Bien pueden nuestras mujeres de España jactarse de esta compatriota y llamarla sin par. Porque, a la altura de Cervantes, por mucho que yo le admire, he de poner a Shakespeare, a Dante, y quizás a Ariosto y a Camoëns: Fenelon y Bossuet compiten con ambos Luises, cuando no se adelantan a ellos; pero toda mujer, que en las naciones de Europa, desde que son cultas y cristianas, ha escrito,. cede la palma y aun queda inmensamente por bajo, comparada a Santa Teresa» (17).

Y, ¿en qué consiste ese mérito extraordinario de los escritos y libros de la Reformadora del Carmen?

Entre Dios y el alma humana existe una comunicación sobrenatural portentosa, en cuanto a su realidad entitativa y en cuanto al modo de verificarse. Por virtud de esa comunicación, el alma, auxiliada por el Omnipotente, va saliendo del pecado y del vicio, y adquiriendo las virtudes, y perdiendo la bajeza y la miseria que le son connaturales y propias, y vive con una vida divina, muriendo a lo que es imperfecto y pecaminoso, para transformarse y tratar con Dios y unirse a Él con unión de las potencias espirituales: el entendimiento, la memoria y la voluntad, llegando a aquel estado que describió San Pablo cuando dijo: «vivo autem, jam non ego: vivit vero in me Christus» (18).

Hay una disciplina nobilísima que intenta conocer todo ese mundo maravilloso de relaciones arcanas e inefables entre Dios y las almas, y señalar el camino por el cual los hombres marchan desde el pecado, la más vil de todas las miserias, hasta unirse sobrenaturalmente con Dios, el más excelente y puro de todos los séres. Esta disciplina altísima es la Mística Teología.

Pues bien, en esta ciencia ejerció Santa Teresa de Jesús un magisterio tan excelso cual no le había logrado antes escritor alguno. La Doctora castellana investiga y describe con minuciosidad y exactitud portentosas el camino y las moradas que atraviesa el alma desde que sale de las tinieblas y fangales de la culpa mortal hasta que llega

---

(16) Loc. y ed. cits., pág. 8.

(17) Discurso de contestación al de entrada en la Real Academia Española del Sr. Conde de Casa Valencia, tomo I. (Discursos académicos) de las *Obras completas de Don Juan Valera*, Madrid, sin año, pág. 327.

(18) Epístola a los Gálatas, cap. II, versículo 20.

a la unión más pura e íntima con Dios que es posible en esta vida. Presenta al alma que comienza a tratar con Dios y a darse a la virtud aborreciendo el pecado venial, arrancando de sí la afición a los bienes externos y a las delicias, y que, se inmola a sí propia por el ejercicio de la humildad, llegando hasta renunciar a los mismos goces sobrenaturales, de los que se considera indigna. Explica cómo después el alma es llamada por la voz del Buen Pastor, y va hacia Él con la oración de recogimiento, parte marchando con el ejercicio de sus potencias, y parte conducida en los brazos de Dios. Detalla luego cómo en la oración de quietud el alma es llevada por el Señor con suspensión en el ejercicio de las potencias, porque la dulzura de la presencia del Amado es tal que impide el uso de las facultades psíquicas. Declara más tarde cómo en la oración de unión el alma se abraza y estrecha con Dios, primero mediante la voluntad sola, después mediante la voluntad y el entendimiento, y por último mediante la voluntad, el entendimiento, la memoria y la imaginación, llegando a un estado en el que la conciencia psicológica no alcanza a darse cuenta de cómo se obra, pero que, sin embargo, en él aprende el alma la verdadera y altísima sabiduría. Dice más adelante cómo, preparada previamente con terribles penas en el cuerpo y en el espíritu, el alma llega al desposorio espiritual, en el que limpia y renovada por el amor divino, es unida a Dios sin que ella pueda entender lo que es esta unión, merced a la cual recibe la comunicación de las tres divinas personas de la Trinidad Beatísima. Por último, manifiesta cómo en el matrimonio espiritual, Dios se aparece en el centro del alma en visión intelectual delicadísima para ésta, y se comunica y se da al alma, y ésta queda hecha una misma cosa con Dios, no como en el desposorio del espíritu, supuesto el cual, el alma puede ser apartada y perder la compañía de Dios, sino con tanta intimidad y permanencia que Dios y el alma quedan unidos para siempre en el centro de ésta, como quedan inseparablemente unidas las aguas que el arroyuelo vierte al mar con las que ya en sí tenía el occéano; y desde entonces es Dios quien da vida al alma, como lo demuestran las más íntimas y secretas aspiraciones de ésta, que queda en una paz grandísima e inalterable, olvidada de sí, ansiosa de padecer, gozosa al ser perseguida y amorosa para con los que la maltratan, totalmente desasida de las criaturas, siempre deseando servir a Dios y que todos los séres le alaben, pronta hasta para prescindir de la felicidad de la Gloria, si es preciso, con tal de reparar al Divino Crucificado de las ofensas que, con ingratitud inconcebible, le infieren los hombres, y anhelosa de amar y alabar

constantemente al Señor que la ha engrandecido y sublimado tan de veras (19).

Al sintetizar la vida de íntima comunicación entre Dios y el alma por medio de la oración mística, Santa Teresa analiza la intervención de las facultades psíquicas en cada uno de los grados que distingue en aquella oración: «En la oración de recogimiento las potencias siéntense como atraídas a lo interior del alma por el dulce reclamo del Pastor divino, pero todavía pueden y deben poner algo de su eficacia natural para responder a este divino llamamiento; en la de quietud, Dios las suspende, y el deleite que experimentan con la presencia de su Amado es tan grande, que las eleva a un estado de enajenamiento, el cual entorpece su habitual energía. La unión con Dios se obra con más fuerza todavía: hácelas dormir el sueño de la paz y del amor, y, constituídas en este estado, vense incapaces de arbitrar medio alguno con que sacudir de sí esa especie de letargo místico. Mueren por fin al mundo y a sí mismas en el desposorio espiritual que se celebra en la 6.ª Morada, y resucitan en la Morada 7.ª, para consagrarse al servicio del esposo celestial, con quien se han unido en vínculo indisoluble de amor» (20): «la voluntad, fría y versátil por naturaleza, truécase poco a poco en brasa de encendido amor, incontrastable a las lluvias del desconsuelo y la tribulación. Caliéntase primero en la oración de quietud bajo la influencia del sol divino que la enviste, inflamándose luego con los ardores de la oración de unión, y se derrite, por fin, en amorosos deliquios, cuando el Señor, abatiéndose hasta ella, la une consigo, como dulce esposa, en vínculo de indisoluble caridad. Allí la imaginación, independiente y altanera, entabla desde el principio cruda guerra contra las otras potencias, complácese en desobedecer sus mandatos, y perturbarlas en el pleno goce de sus deleites, mas acaba por quedar subyugada al magnético influjo del silbo divino que la llama. Allí los sentidos, acostumbrados a vivir derramados y a ser siempre portadores de ilusiones nuevas, sirven al principio de mal grado a la razón y soportan con dificultad el yugo de su imperio; pero inmólanse después con heroísmo en pro

(19) Como resumen acertado de la doctrina mística de Santa Teresa pueden verse los párrafos III, IV y VI del estudio *Santa Teresa de Jesús, Doctora mística* del P. Luis Martín, S. J. Hay de él varias ediciones, y le incluyó también el P. Jaime Pons, S. J., en la edición de la *Vida de Santa Teresa de Jesús, por el P. Francisco de Ribera*, impresa en Barcelona en 1908.

(20) P. Luis Martín, *Santa Teresa de Jesús, Doctora mística*, § VI, páginas 41 y 42 de la edición de la *Vida de Santa Teresa por el P. Francisco de Ribera* Barcelona, 1908.

del bienestar del alma, y terminan por entrar a la parte de los sabrosísimos deleites en que ella misma se anega» (21).

Y a la vez que la Santa de Ávila hace estos análisis tan minuciosos, dilucida los problemas más difíciles de la Mística cristiana. Marca la distinción fundamental entre la Ascética y la Mística al separar los contentos naturales de la vida del espíritu, que nacen de nosotros y acaban en Dios, y son adquiridos y como conquistados por el ejercicio de nuestras potencias naturales auxiliadas por la gracia divina, pero que no ensanchan el corazón, de los consuelos sobrenaturales, que nacen de Dios y terminan en nosotros, producidos directa y exclusivamente por Dios en el alma, con gran quietud y pasividad de ésta, sin que las potencias naturales de la misma ejerciten la actividad que les es propia, y que a la vez que son recibidos en el alma van como dilatando y ensanchando a ésta. A la par, y no obstante esta distinción entre la Ascética y la Mística, la Doctora carmelita establece una perfecta correlación entre la Mística y la Ascética: porque a los diversos grados de oración corresponden diversos grados de perfección cristiana, de suerte que a oración más alta y a contemplación más mística debe seguir vida de mayor abnegación y virtud. Establece la diferencia entre el éxtasis ordinario y el rapto o vuelo del espíritu, fundándola en la intensidad de la suspensión de las potencias anímicas. Distingue la visión intelectual de las imaginarias... En una palabra, Santa Teresa abarca toda la Mística: porque, según dijo el Papa Pío X: «No hay secreto en esta ciencia que la Santa no haya escudriñado profundamente, pues discurriendo por todos los grados de la contemplación remonta el vuelo tan alto que no es posible lleguen a comprenderla los que no han experimentado estas divinas operaciones del alma» (22).

Y todo esta doctrina mística la expone la Santa española, según advierte el mismo Pontífice Pío X: «con tanta sencillez y claridad, que ya en su tiempo era la admiración de los demás insignes doctores, quienes no llegaban a comprender cómo pudo esta Virgen reducir con tanta maestría y elegancia a un cuerpo de doctrina lo que sin orden y confusamente enseñaron los Padres de la Iglesia» (23).

---

(21) P. Luis Martín, S. J. Op. loc. y ed. cits., págs. 49 y 50.

(22 y 23) Carta del 7 de marzo de 1914 al M. R. P. Fr. Clemente de los Santos Faustino y Jovita, Prepósito General de los Carmelitas Descalzos, con motivo del tercer centenario de la beatificación de Santa Teresa. No tengo a mano el original latino, y cito por la versión castellana incluída en el volumen XIV de la *Biblioteca Lux. Homenaje a Santa Teresa de Jesús*, Toledo, 1925, págs. 75 y 76.

Por consiguiente, Santa Teresa de Jesús no será filósofa, porque ni se ocupó de Filosofía, ni escribió filosóficamente; pero es más que filósofa: es ángel en carne humana, que llega a tratar tan íntimamente con Dios, y a ver el mundo sobrenatural de relaciones y comunicaciones inefables entre el Supremo Hacedor y sus criaturas; es maestra portentosa, que, después de haber alcanzado estas intuiciones soberanas, explica con palabras y sensibiliza con imágenes lo que el entendimiento humano casi no puede conocer mientras el alma está unida al cuerpo, porque es algo sobrenatural ajeno a toda proporción y analogía con nuestro modo de entender. Santa Teresa de Jesús no es filósofa, es: «La extática doctora... serafín abrasado en amor divino... nacida para revelar al mundo los más hondos misterios del erotismo sagrado, los regalados favores del celestial Esposo, y para penetrar cuanto en existencia terrena es dado, en el piélago de la bondad y hermosura divina, sin perderse en las torcidas corrientes panteísticas», según escribió Menéndez y Pelayo (24). Es la doctora mística por antonomasia, aclamada por las generaciones cristianas que han vivido en la tierra desde que murió la Virgen de Ávila como verdadera *máter spiritualium:* guía insustituíble para penetrar en un mundo arcano y excelso, y para conocer los modos más sublimes de comunicarse en esta vida las almas con Dios (25).

En cuanto al lenguaje y a la forma literaria de Santa Teresa, dijo Don Juan Valera que: «Su estilo, su lenguaje..., a los ojos desapasionados de la crítica más fría, es un milagro perpetuo y ascendente» (26). Menéndez y Pelayo afirmó que: «por una sola página de Santa Teresa pueden darse infinitos celebrados libros de nuestra literatura y de las extrañas» (27). Y así es, en efecto: porque, como escribió Fray Luis de León: «en la forma de dezir, y en la pureza y facilidad del estilo, y en la gracia y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada que deleyta en estremo, dudo yo que

(24) Prólogo a las *Poesías de Evaristo Silió*, Madrid, 1898, pág. XXIX.

(25) Recientemente ha dicho, no un español, sino un francés, el académico Luis Bertrand, que «Thérèse d'Avila est la plus extraordinaire et la plus sûre messagére du surnaturel qu'on ait jamais constatée» *(Sainte Thérèse,* Prologue, pág. 20, París. 40.ª edición, sin año).

(26) Discurso de contestación al de entrada en la Real Academia Española del Sr. Conde de Casa Valencia. Tomo I de las *Obras completas de Don Juan Valera*, pág. 331.

(27) Menéndez y Pelayo, Prólogo a las *Poesías de Evaristo Silió*, Madrid, 1898, pág. XXIX.

aya en nuestra lengua escritura que con ellos [los libros de la Santa] se yguale» (28).

Luego por el fondo y por la forma de sus escritos, por la sabiduría celestial que brilló en su mente, por el ardor de caridad divina que inflamó su alma y por la santidad asombrosa de su espíritu, Santa Teresa de Jesús es honra preciadísima de España; «y por la gloria que nuestro país tiene en haberla producido, cambiaría yo de buen grado, si hubiésemos de perder una de ambas cosas, toda la gloria militar que oprime y fatiga nuestros anales» (29). Santa Teresa de Jesús «es muger que no tiene igual entre las mugeres de todos los países y siglos (excluyo siempre a la inmaculada Madre de mi Dios)» (30).

---

(28) Dedicatoria de *Los libros de la Madre Teresa de Jesus* a las Madres Priora Ana de Jesus, y religiosas carmelitas descalças del monesterio de Madrid. Primera edición de las obras de la Santa; Salamanca, 1588, pág. 8.

(29) Menéndez y Pelayo, Prólogo a las *Poesías de Evaristo Silió*, Madrid, 1898, pág. XXX.

(30) Fr. Francisco Alvarado (el *Filósofo Rancio) Cartas críticas*, carta XLII, página 193, t. IV, Madrid, 1825.

CAPÍTULO III.

SAN JUAN DE LA CRUZ.

I. Noticia biográfica.

En 24 de junio de 1542 nació en Hontiveros, en Castilla la Vieja, Juan de Yepes, tercer hijo que lograba el matrimonio Gonzalo de Yepes y Catalina Alvarez, modestos vecinos de la Villa susodicha (1). Pronto quedó huérfano de padre el niño Juan; y, criado por su madre, estudió Gramática en el Colegio de la Compañía de Jesús de Medina del Campo y después pasó a servir en el hospital de esta Ciudad para así poder estudiar Retórica con los PP. Jesuítas. En 1563 ingresó Juan de Yepes como novicio, y con el nombre de Fray Juan de San Matías, en el Convento de los Carmelitas de Medina del Campo al poco de estar fundado. Ya profeso mandáronle a proseguir los estudios al Colegio del Carmen en Salamanca; y en él cursó Teología. Ordenado de presbítero y pensando pasar a la Cartuja del Paular para vivir en mayor austeridad y oración, conoció a Santa Teresa de Jesús en Medina del Campo; y oyendo los proyectos de la Virgen de Ávila de fundar conventos de varones que profesaran, lo mismo que las religiosas, la regla del Carmen en su primitiva estrechez y

(1) Para la biografía de San Juan de la Cruz, muy estudiada también, aunque no tanto como la de Santa Teresa de Jesús, veasé sobre todo, la *Historia del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz* de Fray José de Jesús María, primer biógrafo del Santo, publicada en Bruselas en 1628. Para conocer a San Juan de la Cruz como escritor y doctor, consúltese principalmente el estudio *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria por el P. Crisógono de Jesús Sacramentado*, dos volúmenes impresos en Avila en 1929. De esta obra es singularmente interesante para nosotros el cap. II del t. I: *Principios filosóficos fundamentales en el sistema de San Juan de la Cruz.*

mortificación, se decidió a secundar a la Santa en el intento. Instaló en 1568 en Duruelo, lugarejo castellano a orillas del Risalmar, en pobrísimo edificio, el primer convento de carmelitas descalzos; y cambió su nombre religioso de Fray Juan de San Matías por el de Fray Juan de la Cruz. Fué después maestro de novicios en Mancera y en Pastrana, rector del Colegio de Alcalá, confesor del Convento de la Encarnación de Ávila, vicario del Desierto del Calvario, en Andalucía; fundador y rector del Colegio de Baeza, prior del Convento de Granada y definidor general, trabajando muchísimo para fundar el Convento de monjas carmelitas descalzas en la misma Ciudad; vicario provincial de Andalucía, fundando como tal conventos en Córdoba, Madrid, Caravaca...; prior nuevamente de Granada; definidor primero de la congregación de los carmelitas descalzos y prior de Segovia; y religioso sin oficio alguno en los conventos de la Peñuela y Úbeda, padeciendo en éste terribles dolores, tribulaciones y pruebas. En Úbeda murió santamente al comenzar el sábado 14 de diciembre de 1591. Fué la vida de San Juan de la Cruz un dechado de penitencia y mortificación. La prisión que sufrió en el Convento de Carmelitas Observantes de Toledo bastaría a acreditarlo aunque no existieran otras pruebas. El Papa Clemente X mandó, el 6 de octubre de 1674, se publicara el decreto de beatificación de Fray Juan de la Cruz. Benedicto XIII le canonizó el 27 de diciembre de 1726. Por último, Pío XI, por decreto del 24 de agosto de 1926, le declaró doctor universal de la Iglesia.

II. Nota bibliográfica.

Por vez primera se imprimieron en Alcalá, por la Viuda de Andrés Sánchez Ezpeleta, en el año 1618, las Obras espirituales que encaminan un alma a la perfecta union con Dios del Doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz (2), bajo la dirección de Fray Diego de Jesús. Desde esa fecha hasta nuestros días se ha repetido numerosas veces la impresión de todos o de algunos de los escritos del Santo castellano, en todos los idiomas de alguna importancia. En lo que va de siglo se han

(2) Los mejores estudios sobre las obras de San Juan de la Cruz son, sin duda alguna, las introducciones, preliminares, notas, etc., de los Padres Fr. Gerardo de San Juan de la Cruz y Fr. Silverio de Santa Teresa en sus respectivas ediciones de los escritos del Doctor carmelita. Desde el punto de vista bibliográfico nadie ha llegado a estos Padres.

publicado entre nosotros dos excelentes ediciones, las mejores que existen, de las obras de San Juan de la Cruz. En los años 1912 a 1914 se imprimieron en Toledo las *Obras del místico doctor San Juan de la Cruz* avaloradas con introducciones y notas del P. Fray Gerardo de San Juan de la Cruz; y en 1929 a 1931 se editaron en Burgos, por la *Biblioteca mística carmelitana*, las *Obras de San Juan de la Cruz, doctor de la Iglesia* estudiadas y comentadas por Fray Silverio de Santa Teresa. Esta última edición es, sin duda alguna, la mejor de las impresas hasta hoy.

Las obras de San Juan de la Cruz pertenecen al género ascético-místico. Huelga, pues, toda clasificación de las mismas. Prescindiendo de las obras dudosas y de las perdidas, las auténticas y existentes del Santo son las que siguen:

SUBIDA DEL MONTE CARMELO. Comenzó a escribir el Santo este tratado en 1578, siendo superior del Desierto carmelitano del Calvario, situado a orillas del Guadalquivir y próximo a Villanueva del Arzobispo, y le terminó en 1583. Compúsole a instancias de los frailes del Desierto susodicho, para la instrucción espiritual de éstos. Se imprimió por vez primera en la primitiva edición de las obras del Santo: Alcalá, 1618. El autófrago se ha perdido. Se conservan solamente dos terceras partes de la obra.

En la *Subida del Monte Carmelo*, San Juan de la Cruz trata «de declarar y dar a entender esta noche oscura, por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta de amor de Dios (cual se puede en esta vida)» (3). El criterio y la base en que San Juan de la Cruz se apoya para escribir este tratado los indica él diciendo: «no me fiaré ni de experiencia, ni de ciencia, porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar; mas no dejándome de ayudar en lo que pudiere de estas dos cosas, aprovecharéme para todo del divino favor; a lo menos para lo más importante y oscuro de entender de la divina Escritura, por la cual guiándonos no podremos errar, pues el que en ella habla es el Espíritu Santo» (4). En fin que movió a San Juan de la Cruz a redactar el tratado fué el deseo de ayudar a muchas almas que están en esta noche oscura, y facilitarles el paso a la divina unión.

Al principio de la obra pone el Autor unas canciones en las que el alma expresa la ventura que tuvo en pasar por la oscura noche a la unión del amor divino; y luego va explicando los versos en los corres-

(3 y 4) Al principio del prólogo.

pondientes capítulos de los tres libros en que divide el tratado. El esquema general de la obra, según le declara el Santo, se reduce a esto: «para que una alma llegue al estado de perfección, ordinariamente ha de pasar primero por dos maneras principales de noches, que los espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma y aquí las llamamos noches, porque el alma así en la una como en la otra camina como de noche a oscuras. La primera noche o purgación es de la parte sensítiva del alma, de la cual... se tratará en la primera parte de este libro. La segunda es de la parte espiritual..., y de esta también trataremos en la segunda parte cuanto a lo activo; porque cuanto a lo pasivo será la tercera y cuarta parte» (5). Desarrolla el Santo este plan considerando las causas y la necesidad de la noche oscura o purificación del alma antes de unirse con Dios por el amor, tanto en cuanto sensitiva como en cuanto espiritual, negándose a sí misma por la purgación activa, primero mortificando todos los apetitos sensibles, aun los más mínimos, y después vaciando al entendimiento, a la memoria y a la voluntad de todas sus aprensiones y afecciones naturales y sobrenaturales, para que el alma se una a Dios mediante la fe, la esperanza y la caridad. Faltan de la obra algunos capítulos en los que el Santo había de tratar de la unión de la voluntad con Dios mediante la caridad.

NOCHE OSCURA. Fué escrito este tratado a continuación de la *Subida del Monte Carmelo*, y hasta parece lo más probable que forme una misma obra con éste (6). Se imprimió por vez primera en la primera edición de las obras del Santo: Alcalá, 1618. No se conserva el autógrafo. Está redactado por el mismo procedimiento que la *Subida*, el característico de San Juan de la Cruz: síntesis del libro en hermosísimas canciones, y declaración de cada una de éstas en los capítulos sucesivos.

En este tratado San Juan de la Cruz demuestra la necesidad de esta noche oscura o purgación pasiva del espíritu para disponerse el alma a la unión de amor con Dios, considerando los defectos e imperfecciones, tanto de los principiantes, como de los aprovechados. Expone cómo la noche oscura ha de purgar al alma en cuanto sensitiva y en cuanto espiritual; y analiza ampliamente lo que son estas dos

(5) Libro I, cap. I al principio.
(6) Puede verse cómo lo demuestra Fray Gerardo de San Juan de la Cruz en el párrafo I de su *Introducción a la Subida del Monte Carmelo*. Páginas 3-5 del t. I de la edición de Toledo ya citada. La paginación con números arábigos está repetida. Las páginas que cito son de la segunda serie.

noches o purificaciones: la sensitiva y la espiritual, estudiando sus respectivas naturalezas y propiedades y también sus efectos.

Llama de amor viva. Compuso San Juan de la Cruz este tratadito en Granada, a petición de Doña Ana de Peñalosa, señora segoviana a quien el Santo conoció en Granada y de quien fué director espiritual, a fin de que esta dama, gran bienhechora de las monjas carmelitas descalzas de Granada, tuviera por escrito la doctrina espiritual que oralmente le había dado el Místico Doctor. Escribió San Juan de la Cruz esta obra dos veces. El texto primitivo salió a luz en la primera edición de las obras de San Juan de la Cruz, Alcalá 1618; y el segundo y definitivo, redactado por el Santo Doctor en 1584, en la edición de Toledo de 1912. Tampoco se conserva el autógrafo.

Constituyen la *Llama* cuatro canciones, cuyos versos va declarando uno a uno el Doctor carmelitano. El argumento del libro le expone su propio Autor con estas palabras: «Porque aunque en las canciones que arriba declaramos, hablamos del más perfecto grado de perfección a que en esta vida se puede llegar, que es la transformación en Dios, todavía estas canciones tratan del amor ya más calificado y perficionado en este mismo estado de transformación: porque aunque es verdad que lo que aquellas y estas dicen es todo un estado de transformación y no se puede pasar de allí en cuanto tal; pero puede con el tiempo y ejercicio, calificarse, como digo, y sustanciarse mucho más con el amor: bien así como aunque habiendo entrado el fuego en el madero le tenga transformado en sí y esté ya unido con él, se pone mucho más candente e inflamado, hasta centellear fuego de sí y llamear. Y en este encendido se ha de entender que habla el alma aquí, ya tan transformada y tan calificada interiormente en fuego de amor, que no sólo está unida con este fuego, sino que hace ya viva llama en ella. Y ella así lo siente y así lo dice en estas canciones, con íntima y delicada dulzura de amor, ardiendo en su llama; encareciendo en estas canciones algunos efectos, que hace en ella; los cuales iré declarando por el orden que en las demás» (7).

Cántico espiritual. Escribió San Juan de la Cruz estas canciones en la cárcel del Convento de Toledo (1576-1578), y la declaración de las mismas en 1584, hallándose en Granada y a petición de la Venerable Madre Ana de Jesús, Priora de las Carmelitas Descalzas. El *Cántico* se imprimió por primera vez en París, por Adrián Tanjunart, en 1622, vertido al francés por Renato Gaultier. La primera edición

(7) Prólogo.

castellana salió de las prensas de Godofredo Echoevarts, de Bruselas, en 1627.

El mismo Autor expone el argumento de esta obra, en los términos siguientes: «El orden que llevan estas canciones es desde que un alma comienza a servir a Dios hasta que llega al último estado de la perfección, que es el matrimonio espiritual; y así, en ellas se tocan los tres estados o vías del ejercicio espiritual por las cuales pasa el alma hasta llegar al dicho estado, que son: purgativa, iluminativa y unitiva; y se declaran acerca de cada una algunas propiedades y efectos de ella» (8).

Como dice Fray Silverio de Santa Teresa, el *Cántico Espiritual* es una: «obra genial y sublime, de las más hermosas que ha concebido sin duda la inteligencia y el corazón humanos al soplo caliente del amor divino. Aparte la Sagrada Escritura en su Cantar de Cantares, jamás se ha entonado un himno más hondo ni más elocuente ni más bellamente comentado al amor que Dios prende de sí en las almas perfectas que este sublime Cántico del grande Místico del Carmelo... Nadie supo más de amores divinos que Fray Juan de la Cruz; pocos supieron tanto; pero, de fijo, nadie los celebró con tan profunda y elocuente entonación» (9).

Además de estos cuatro grandes tratados, compuso San Juan de la Cruz otros varios trabajos de menor extensión e importancia, de los cuales da noticia Fray Gerardo de San Juan de la Cruz en estas palabras: «un librito que se intitula *Espinas de espíritu* o sea *Coloquios entre Cristo y la Esposa*, el cual, según afirma la tradición, lo compuso en el Desierto del Calvario para enseñanza de las Carmelitas Descalzas de Beas, a las cuales acudía a confesar cada semana.— *Tratado breve del conocimiento obscuro de Dios afirmativo y negativo, y modo de unirse el alma con Dios por amor...*, dividido en diez capítulos todo él de excelente doctrina, y se dá por cierto que es obra de San Juan de la Cruz... *Instrucción y cautelas para ser verdadero religioso; Avisos a un religioso*; *Avisos y sentencias espirituales;* gran número de *Cartas* espirituales, de las cuales gozamos muy pocas; *Dictamen sobre el espíritu de una religiosa;* varias *Poesías* místicas, algunas de las cuales se han perdido; unas *Adiciones* a la primera *Instrucción*, que se imprimió para los novicios de la Descalsez Carmelitana, y, finalmente, una *Oración a la Santísima Virgen* y una brevísima *Rela-*

(8) Argumento.
(9) Tomo III, Burgos, 1930, de las *Obras de San Juan de la Cruz*. Introducción, pág. XVI.

ción de la fundación del Convento de las Carmelitas descalzas de Málaga» (10).

Del valor literario de la prosa de San Juan de la Cruz juzga Capmany en estos términos: «Si queremos examinar con ojos de carne el lenguage de San Juan de la Cruz, midiendo las virtudes de su estilo por las reglas de la humana rhetorica, hallaremos frases descuidadas, freqüentes repeticiones, apóstrofes muy uniformes, y períodos muy desiguales, en que ni se guarda el número oratorio, ni la correccion gramatical algunas veces. Mas en estos escritos, llenos de jugo espiritual, y vacíos de todo adorno y afeyte vano, brillan tambien de quando en quando expresiones animadas de vivisimas figuras y hermosas imágenes, que recompensan la negligencia y languidez del estilo, aunque siempre fluido, castizo y facil. Algunas veces es vehemente y sublime; mas nunca arrebatado ni impetuoso. Abunda en muchos lugares de bellezas originales de la lengua castellana, ya en la suavidad de las dicciones y harmonia de la frase, ya en lo magnífico y elevado de las ideas, donde hay mas misterios que palabras. Generalmente su expresion es grande en la pintura de las cosas celestiales, y delicadisima en los afectos amorosos» (11).

Además de todos estos méritos, el lenguaje de San Juan de la Cruz tiene, a mi juicio, otro aún mayor: haber creado, juntamente con Santa Teresa de Jesús, el tecnicismo místico en España; empleando para ello frases y términos castellanos usuales y corrientes, tomados casi siempre en sentido figurado, y que expresan con gran precisión y propiedad las ideas místicas que pretenden dar a conocer.

Como poeta, Menéndez y Pelayo dijo que los versos y canciones de San Juan de la Cruz son tan inspirados y perfectos «que no parecen ya de hombre, sino de ángel», porque «Por allí ha pasado el espíritu de Dios hermoseándolo y santificándolo todo». «Poesía misteriosa y solemne, y sin embargo lozana y pródiga y llena de color y de vida: ascética, pero calentada por el sol meridional; poesía que envuelve las abstracciones y los conceptos puros en lluvia de perlas y flores, y que, en vez de abismarse en el centro del alma, pide imágenes a todo lo sensible, para reproducir, aunque en sombras y lejos, la inefable hermosura del Amado. Poesía espiritual, contemplativa e idealista, y que con todo eso nos comunica el sentido más arcano, y la más penetrante impre-

---

(10) Tomo I (Toledo, 1912) de las *Obras del místico doctor San Juan de la Cruz.* Preliminares, § III, págs. XXIV y XXV.

(11) *Teatro historico critico de la eloquencia española,* t. III, Madrid, 1787, capítulo III, pág. 138.

sión de la naturaleza... Por toda esta poesía oriental, transplantada de la cumbre del Carmelo y de los floridos valles de Sión, corre una llama de afectos y un encendimiento amoroso, capaz de derretir el mármol» (12). En una palabra: «San Juan de la Cruz cantó en prosa admirable, y en versos aún más admirables que su prosa, y de fijo superiores a todos lo que hay en castellano» (13).

III. La Filosofía en las obras de San Juan de la Cruz.

El Santo de Hontiveros es doctor excelso; y en lo concerniente a la doctrina de las purificaciones activas y pasivas, que disponen al alma para unirse místicamente con Dios, es único. Sus librso, repletos de celestial sabiduría, «aunque traten de materias arduas y recónditas, encierran tanta virtud en la doctrina espiritùal, y se amoldan tan admirablemente a la capacidad de los lectores, que con justicia semejan un código y escuela del alma fiel que aspira a conseguir vida más perfecta», según solemnemente dijo Pío XI (14).

Como místico juzga a San Juan de la Cruz, Luis Pfandl escribiendo así: «No sin razón se ha dicho que a Juan de la Cruz, se debe un sistema y un método del pensamiento místicos; no es en vano que dondequiera se trate de la interpretación científica y crítica del conjunto de la mística, o de alguna de sus partes (siempre en sentido cristiano), se ha de acudir a sus escritos como a la fuente más clara y autorizada. En realidad Juan de la Cruz ha sido el primero de todos los místicos españoles que con precisión y claridad formuló el problema (que para él en realidad no lo era) de que la experiencia mística no es otra cosa que la terrena *partitipatio visionis beatificae*, esto es, la mirada del espíritu que eleva toda reflexión y todas las ideas hacia Dios envuelto en las tinieblas de la fe. En esto, y en especial por haber puesto claramente de manifiesto la importancia de las virtudes teológicas para la vida mística, descansa, si no me equivoco, su original significación como maestro de la mística» (15).

---

(12) *De la poesía mística. Estudios de crítica literaria*, Madrid, 1884, págs. 46, 51, 53 y 54.

(13) *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V Madrid, 1928, lib. V, capítulo I, pág. 277.

(14) En las Letras Apostólicas del 24 de agosto de 1926, declarando Doctor universal de la Iglesia a San Juan de la Cruz.

(15) *Historia de la literatura nacional española en la Edad de oro*, cap. VI, párrafo 2.º Versión castellana por D. Jorge Rubió, Barcelona, 1933, páginas 215 y 216.

En las obras de San Juan de la Cruz, sobre todo en la *Subida del Monte Carmelo* y en la *Noche oscura*, el Estático Doctor demuestra sus asertos, establece principios, deduce consecuencias, sistematiza las materias, clasifica, define..., en una palabra, procede científica y filosóficamente. Puede afirmarse que San Juan de la Cruz enseña, no sólo Mística, sino también Filosofía de la Mística, si la frase no encerrara algo de contradictorio según lo expuesto en el capítulo I de este mismo libro. Como prueba, voy a presentar dos ejemplos, ya que el espacio disponible no permite más.

Lo más propio de las enseñanzas de San Juan de la Cruz es su doctrina de las purificaciones del alma por la noche oscura, para llegar así a la unión con Dios. Pues bien, antes de desarrollar, en la *Subida del Monte Carmelo* y en la *Noche oscura*, toda la doctrina de las purgaciones activas y pasivas de la sensibilidad y del espíritu, el Santo, como verdadero filósofo, demuestra la necesidad de estas purificaciones, de suerte que quien le siga no puede menos de reconocer que procede y discurre con lógica inflexible y con un procedimiento racional irreprochable. He aquí como raciocina:

«La causa por que le es necesario al alma (para llegar a la divina unión de Dios) pasar esta Noche oscura de mortificación de apetitos y negación de los gustos en todas las cosas, es porque todas las aficiones que tiene en las criaturas, son delante de Dios como puras tinieblas, de las cuales estando el alma vestida, no tiene capacidad para ser poseída de la pura y sencilla luz de Dios, si primero no las desecha de sí; porque no puede convenir la luz con las tinieblas... La razón es, porque dos contrarios (según nos enseña la filosofía), no pueden caber en un sujeto; y porque las tinieblas, que son las aficiones en las criaturas, y la luz, que es Dios, son contrarias y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre sí... de aquí es que en el alma no puede asentar la luz de la Divina unión, si primero no se ahuyentan las aficiones de ella. Y para que probemos mejor lo dicho, es de saber, que la afición y asimiento que el alma tiene a la criatura iguala a la misma alma con la criatura; y cuanto mayor es la afición, tanto más la iguala y hace semejante: porque el amor hace semejanza entre lo que ama y lo que es amado... Y así el que ama criatura, tan bajo se queda como aquella criatura, y en alguna manera más bajo: porque el amor no sólo iguala, más aún sujeta al amante a lo que ama. Y de aquí es que por el mismo caso que el alma ama algo fuera de Dios, se hace incapaz de la pura unión de Dios y de su transformación. Porque mucho menos es capaz la bajeza de la criatura de la alteza del Criador, que

las tinieblas lo son de la luz. Porque todas las cosas de la tierra y del cielo comparadas con Dios, nada son..., y las aficiones de ellas menos que nada podemos decir que son, pues son impedimento y privación de la transformación en Dios. Así como las tinieblas nada son y menos que nada, pues son privación de la luz. Y así como no comprehende a la luz el que tiene tinieblas, así no podrá comprehender a Dios el alma que tiene afición a la criatura. De la cual hasta que se purgue, ni acá le podrá poseer por transformación pura de amor, ni allá por clara visión. Y para mayor claridad, hablemos más en particular. De manera que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, nada es. Y por tanto el alma que en él pone su afición, delante de Dios también nada es, y menos que nada; porque como habemos dicho, el amor hace igualdad y semejanza, y aún pone más bajo al que ama. Y por tanto en ninguna manera podrá esta tal alma unirse con el infinito ser de Dios; porque lo que no es, no puede convenir con lo que es» (16).

Yo no sé de ningún místico o asceta anterior a San Juan de la Cruz que haya dado con la precisión con que éste lo hace la razón científica de las purgaciones del alma antes de que ésta se una con Dios.

Otro de los puntos en que la doctrina mística de San Juan de la Cruz es más original: la imposibilidad de que en esta vida el entendimiento humano se una con Dios por otro medio que por la fe, prueba asimismo cuán lógicamente asienta el Santo las conclusiones de su sistema místico. A fin de no tener que copiar muchos párrafos del libro II de la *Subida del Monte Carmelo*, voy a sintetizar el raciocinio del Doctor español sobre este punto.

Para que el entendimiento se una intelectualmente con Dios debe utilizar un medio que, además de ser adecuado al entendimiento, sea proporcionado al sér de Dios: porque todos los medios han de ser proporcionados con su fin, quiero decir, han de poseer cierta conveniencia y consonancia con él; tal, por lo menos, que baste y sea suficiente para que por ella pueda lograrse el fin que se pretende (17). Consideradas una a una las distintas clases de aprensiones o conocimientos posibles al entendimiento humano en esta vida, se ve que ninguno es proporcionado para unir al entendimiento con Dios, si no es la fe. En efecto: esos conocimientos son: naturales, esto es, logrados por el entendimiento, «ahora por vía de los sentidos corpo-

(16) *Subida del Monte Carmelo*, lib. I, cap. IV.
(17) *Subida del Monte Carmelo*, lib. II, cap. VII.

rales, ahora por vía de sí mismo» (18), o sobrenaturales, es decir, dados «al entendimiento, sobre su capacidad y habilidad natural» (19). Las aprensiones o noticias naturales no sirven al entendimiento para unirse con Dios: porque todas proceden de las criaturas; y éstas, aunque «todas ellas tienen (como dicen los teólogos) cierta relación a Dios y rastro de Dios unas más y otras menos, según su más o menos principal sér», sin embargo, «de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial; antes la distancia que hay entre su Divino ser y el de ellas, es infinita, y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar perfectamente en Dios por medio de las criaturas, ahora sean celestiales, ahora sean terrenas; por cuanto no hay proporción de semejanza» (20). Las aprensiones o noticias sobrenaturales del entendimiento humano: «unas son corporales, otras son espirituales. Las corporales son de dos maneras: unas que por vía de los sentidos corporales exteriores las recibe, otras por vía de los sentidos corporales interiores, en que se comprende todo lo que la imaginación puede aprehender, fingir y fabricar» (21). Ninguna de estas aprensiones o noticias sobrenaturales y corporales, ya sean externas ya internas, puede ser medio adecuado para unir al entendimiento con Dios, porque no tienen proporción con Dios: pues, como Dios carece de figura material, es absolutamente espiritual, estas noticias corporales que, aunque sean sobrenaturales, suponen siempre imágenes o figuras corporales, son desproporcionadas e ineptas para llevar perfectamente y unir el entendimiento humano con Dios. Las noticias o aprensiones espirituales y sobrenaturales del entendimiento humano, son también de dos clases: «unas son distintas y particulares, y otras confusas, oscuras y generales. Entre las distintas y particulares, entran cuatro maneras de aprehensiones particulares, que se comunican al espíritu, no mediante algún sentido corporal, y son: visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales. La inteligencia oscura y general está en una sola, que es la contemplación que se da en fe» (22). Para la unión del entendimiento humano con Dios, no sirven estas aprensiones y noticias espirituales y sobrenaturales particulares y distintas: porque, aunque son intelectuales, como su entidad es particular, limitada y finita, no son proporcio-

---

(18) *Subida del Monte Carmelo*, lib. II, cap. IX.
(19) *Subida del Monte Carmelo*, lib. II, cap. IX.
(20) *Subida del Monte Carmelo*, lib. II, cap. VII.
(21) *Subtda del Monte Carmelo*, lib. II, cap. IX.
(22) *Subida del Monte Carmelo*, lib. II, cap. IX.

nadas respecto a Dios, que es infinito. La fe «solo es el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios: porque es tanta la semejanza que hay entre ella [la fe] y Dios que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído. Porque así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito; y así como es trino y uno, nos le propone ella trino y uno. Y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento. Y así por este solo medio se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento» (23). Luego sólo la fe es el medio proporcionado y apto para en esta vida unir el entendimiento humano con Dios.

Podrá alguien no estar plenamente conforme con alguna de las proposiciones de este raciocinio; pero nadie podrá negar que él tiene una trabazón lógica irrompible; y que San Juan de la Cruz, que así procede, demuestra ser, a la vez que místico, verdadero filósofo.

No es sólo en el método y en el procedimiento expositivos donde San Juan de la Cruz brilla como filósofo, es también en las mismas enseñanzas místicas y ascéticas: porque incidentalmente, pero con mucha frecuencia y con grandísima claridad, alude e indica doctrinas y verdades filosóficas, que le revelan, sobre todo, psicólogo muy digno de encomio. Como los peripatéticos escolásticos San Juan de la Cruz afirma que «el alma luego como Dios la infunde en el cuerpo está como una tabla rasa y lisa en que no está pintado nada» (24), y que sus conocimientos naturales principian siempre por los sentidos; que éstos sólo perciben los accidentes de las cosas; que en el entendimiento humano se han de distinguir el entendimiento agente y el posible; que los conocimientos del hombre son objetivos, esto es, que responden a una realidad extramental, y que son verdaderos si se adecuan y conforman con la realidad objetiva de las cosas, siendo fiel expresión de ella. Admite y se funda en las teorías aristotélicas de la materia y la forma, de la potencia y el acto; niega se dé el vacío en la naturaleza; etc., etc.

San Juan de la Cruz también indica, y a veces desarrolla, ciertas opiniones filosóficas que encierran alguna originalidad. He aquí, con la mayor claridad y fidelidad que me son posibles, aquellas de estas doctrinas que tienen, a mi juicio, mayor interés y novedad.

Respecto a las facultades humanas San Juan de la Cruz, que, con la generalidad de los escolásticos, admite distinción real entre el alma

(23) *Subida del Monte Carmelo*, lib. II, cap. VIII.
(24) *Subida del Monte Carmelo*, lib. I, cap. III.

y sus potencias, tiene opiniones que disienten de las de los escolásticos, entre los que el Santo se educó y a quienes sigue casi siempre.

La generalidad de los escolásticos, con Santo Tomás de Aquino al frente (25), admiten cuatro sentidos internos en el hombre: sentido común, imaginación, estimativa y memoria sensitiva, rechazando expresamente la opinión de Avicena, que a estas cuatro facultades agrega la fantasía. Esta y la imaginación, para la generalidad de los escolásticos, son la misma facultad, que ejercita distintos actos, pero que caen todos dentro de la unidad formal y específica del objeto de esta potencia.

San Juan de la Cruz, al tratar, en la *Subida del Monte Carmelo,* de la necesidad de vaciarse el alma de las aprensiones imaginarias para llegar a unirse con Dios, presenta claramente a la fantasía y a la imaginación como dos facultades distintas: «Es, pues, de saber que los sentidos de que aquí particularmente hablamos, son dos sentidos corporales interiores, que se llaman imaginativa y fantasía, los cuales ordenadamente sirven el uno al otro: porque el uno discurre imaginando y el otro forma la imagen a lo imaginado, fantasiando, y para nuestro propósito lo mismo es tratar del uno que del otro» (26).

La generalidad de los autores que distinguen la imaginación de la fantasía, asignan como acto propio de aquella facultad el conocimiento de los objetos sensibles aun en ausencia de los mismos; y como acto propio de la fantasía, la composición y división de las imágenes, esto es, la formación de imágenes nuevas con los elementos de las imágenes que transmiten las sensaciones de los sentidos externos. Este es el sentir de San Juan de la Cruz para Fray Crisógono de Jesús Sacramentado: «la imaginativa conserva las imágenes que entraron por los sentidos externos y además las presenta a la fantasía reproduciendo los ausentes, la fantasía compone y divide esas imágenes creando otras nuevas» (27). Yo no veo tan claro como Fray Crisógono que éste sea el parecer de San Juan de la Cruz: a mi entender el Santo deja sin determinar el acto propio que distingue mutuamente a la imaginación y a la fantasía. Atribuye a la imaginación la formación de imágenes, que según la doctrina de la generalidad de los que distinguen la imaginación y la fantasía es acto de ésta; y así escribe:

---

(25) Confróntese, entre otros pasajes, el art. 4, q. 78, parte I de la *Summa Theologica.*

(26) *Subida del Monte Carmelo,* lib. II, cap. XI.

(27) *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria,* t. I, Avila, 1929, cap. II, pág. 85.

«la imaginación no puede fabricar ni imaginar cosas algunas fuera de las que con los sentidos externos ha experimentado» (28). Más abajo, el propio Santo asigna a la fantasía los actos propios de la imaginación y también los de la misma fantasía: «este sentido de la fantasía junto con la memoria, es como un archivo y receptáculo del entendimiento, en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles, y así como si fuese un espejo las tiene en sí, habiéndolas recibido por vía de los cinco sentidos, o, como decimos, sobrenaturalmente, y ansí las representa al entendimiento, y allí el entendimiento las considera y juzga de ellas. Y no sólo puede eso, mas aun puede componer e imaginar otras a semejanza de aquellas que allí conoce» (29). Luego San Juan de la Cruz distingue ciertamente la imaginación y la fantasía como facultades; pero no expresa con claridad cuáles son los respectivos actos y objetos de estas potencias.

La razón por la que San Juan de la Cruz no distingue entre los actos propios y característicos de estos dos sentidos internos es, a mi juicio, porque, aunque él las separa como facultades, cree que para su intento son lo mismo, es decir, que para el fin que se propone no es necesario hablar de dichos sentidos con independencia mutua. «Por lo cual, advierte, cuando no los nombramos a entreambos, téngase por entendido de ellos, según aquí habemos dicho de ellos, que lo que del uno dijéremos se entiende del otro también, y que hablamos indiferentemente de entrambos» (30).

San Juan de la Cruz, como todos los escolásticos, distingue entre la memoria intelectiva y la sensitiva, la espiritual y la imaginativa, como él las llama; pero se separa de los escolásticos al tratar de la memoria intelectiva.

Para la Escuela, la memoria intelectiva «non est alia potentia ab intellectu», como dice Santo Tomás de Aquino (31): porque el ser pretérita la cosa conocida, que es la única nota que separa al objeto de la memoria intelectiva del objeto del entendimiento, no excede a la virtud de éste, de suerte que haga precisa la intervención de otra facultad realmente distinta de él, para explicar la realización de los conocimientos.

El Doctor castellano, en cambio, no en uno, sino en varios lugares de sus obras, distingue la memoria intelectiva del entendimiento

---

(28) *Subida del Monte Carmelo*, lib. II, cap. XI.
(29) *Subida del Monte Carmelo*, lib. II, cap. XIV.
(30) *Subida del Monte Carmelo*, lib. II, cap. XI.
(31) *Summa Theologica*, 1.ª p., q. 79, art. 7.

como dos facultades realmente distintas. «Instruída ya la primera potencia del alma, que es el entendimiento, por todas sus aprehensiones en la primera virtud teológica, que es la Fe, para que según esta potencia se pueda unir el alma con Dios por medio de la pureza de Fe, resta ahora hacer lo mismo acerca de otras dos potencias del alma, que son, memoria y voluntad, purificándolas también acerca de sus aprehensiones, para que según estas dos potencias, el alma se venga a unir con Dios con perfecta esperanza y caridad» (32). Conforme con esta distinción real entre el entendimiento y la memoria intelectiva, el Santo establece dos virtudes teologales realmente distintas también: la fe y la esperanza como medios de unirse respectivamente con Dios el entendimiento y la memoria; y por esto, sin duda, apartándose asimismo de los teólogos escolásticos, señala como sujeto próximo e inmediato de la virtud teologal de la esperanza a la memoria, y no a la voluntad.

Es una lástima que no dijera el Santo cuál era la razón filosófica que le movía a separar la memoria intelectiva del entendimiento. Fray Crisógono de Jesús Sacramentado cree que si San Juan de la Cruz distinguió la memoria del entendimiento fué porque, siguiendo al carmelita inglés Fray Juan Bacon, «concibió la memoria intelectiva, no solo como aquella fuerza conservativa de las especies, de que habla Santo Tomás, sino que, ampliando más el concepto, la extendió hasta hacerla capaz de conservar también lo pasado como pasado, que en la doctrina de la *Summa* está enérgicamente excluído de la memoria intelectiva en fuerza de la teoría de la no intelección de los singulares» (33). No niego yo que San Juan de la Cruz asigne como objeto propio de la memoria intelectiva el conocimiento de lo pasado en cuanto tal; pero me parece que esta razón es insuficiente para sospechar que en ella se funde el Santo Doctor al distinguir la memoria intelectiva del entendimiento: porque, como sostienen los escolásticos, la cualidad de pretérito, única nota que separa el objeto de la memoria intelectiva del objeto del entendimiento posible, no excede la capacidad de éste, de suerte que sea precisa otra facultad realmente distinta para explicar el conocimiento de lo pasado en cuanto tal. Y que, aunque el objeto pasado sea singular pueda ser conocido por el entendimiento, no lo niegan los escolásticos, que discutirán cómo conoce el entendimiento los

(32) *Subida del Monte Carmelo*, lib. III, Argumento.
(33) *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. I, capítulo II, pág. 81. Ed. cit.

séres singulares, pero que siempre admiten la posibilidad y la realidad del conocimiento intelectual de lo singular e individual.

Según Fray Crisógono de Jesús Sacramentado, San Juan de la Cruz explica el eterno problema de la Filosofía: el conocimiento humano, dándole una «solución original y profunda, que, apartándose sutilmente de la doctrina escolástica en algunos puntos, aunque conservando casi siempre su terminología, nos ofrece una teoría nueva, donde hay rasgos de Aristóteles y de santo Tomás mezclados con otros de Bacon (34) y con preludios de la moderna escuela psicológica» (35). Esta original solución de San Juan de la Cruz, consiste, según Fray Crisógono, en que defiende el conocimiento directo, aun tratándose del conocimiento intelectivo. Dice Fray Crisagono que el Santo carmelita admite las especies cognoscibles, y las distingue en sensitivas, inteligibles y espirituales; pero que ninguna de ellas responden a las famosas especies de los escolásticos: «en el sistema de San Juan de la Cruz la operación del entendimiento agente no crea una entidad, la especie, como acaece en la doctrina de algunos escolásticos. Su actuación sobre el fantasma se reduce a prescindir en la imagen sensible de las condiciones materiales, que impiden su inteligibilidad actual, no viendo en ella más que su entidad desnuda. Y esta entidad, que es el mismo objeto y no una representación de él, es lo que el autor de la *Subida* llama especie inteligible. Para San Juan de la Cruz la entidad íntima de la cosa es por sí misma y formalmente inteligible. Sólo una cosa estorba el que lo sea actualmente: son los accidentes. Mientras la entidad está bajo las condiciones materiales, no puede mover al entendimiento pasivo, aunque mejor fuera decir que no son esas condiciones las que le mueven. Si hubiéramos de explicarlo con un ejemplo diríamos que así como en un objeto material hay muchas propiedades, y sin embargo los ojos no ven más que el color, así el entendimiento no ve más que la sustancia desnuda. El prescindir de las demás propiedades es lo que San Juan de la Cruz llama obra del entendimiento agente, eso que algunos escolásticos se figuraron como un despojo verdadero, despojo de las condiciones individuales de la cosa entendida, mediante el cual resultaba la especie inteligible... La doctrina del conocimiento directo brilla en la *Subida* con clarísimos resplandores, aunque nadie los haya percibido, sin duda porque van envueltos en el tecnicismo de las escuelas. Para San Juan de la Cruz no concurren a la intelección más que

(34) Se refiere al carmelita inglés Fray Juan Bacon.
(35) Loc. cit., pág. 91.

tres elementos: el objeto, la potencia y la lumbre intelectual, que es el vigor del entendimiento en contacto con la misma inteligibilidad actual y próxima del objeto. El acto de la intelección es la impresión del objeto en la inteligencia con la correspondiente reacción vital de la misma, una *afección* (que diría el santo) del mismo entendimiento causada por el inmediato contacto de la sustancia entendida. Esa impresión deja después en el alma una imagen del objeto entendido, verdadera especie, diferente del sujeto y del objeto, que ha de servir al alma para recordarle más tarde. Por eso habla el santo de «las cosas que ve» el entendimiento y de «las formas» de esas cosas, distinguiendo lo que se entiende y la imagen que del objeto entendido queda en el alma» (36).

No aduce Fray Crisógono las mismas palabras en que San Juan de la Cruz enseña toda esta doctrina, y se contenta con referirse a algunos lugares de las obras del Místico de Hontiveros (37). Yo he confrontado todos esos lugares que Fray Crisógono señala, leyendo detenidamente cuanto el Santo dice en los mismos; y, confieso mi torpeza, no veo en ellos el sistema del conocimiento intelectual directo que, como de San Juan de la Cruz, nos presenta Fray Crisógono de Jesús Sacramentado.

Respecto a la doctrina sobre la voluntad es muy curiosa la distinción que establece San Juan de la Cruz entre la operación de la voluntad y el sentimiento de esta operación. La operación de la voluntad es el acto primario y propio de esta potencia: el amor. El sentimiento de la voluntad es la afección, el efecto que algo produce en la facultad susodicha. La operación es algo activa respecto a la voluntad; y el sentimiento, algo pasivo en orden a la misma potencia. Los sentimientos son causa a su vez de la operación de la voluntad, en cuanto que por ellos se determina a veces esta potencia, a amar. Todo esto lo indica el Santo en el párrafo siguiente: «Y como el deleite y suavidad y cualquier gusto que puede caer en la voluntad no sea amor, síguese que ninguno de estos sentimientos sabrosos puede ser medio proporcionado para que la voluntad se una con Dios, sino la operación de la voluntad, porque es muy distinta la operación de la voluntad de su sentimiento. Por la operación se une con Dios y se termina en él

---

(36) *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. I, capítulo II, pásg. 87, 88 y 89.

(37) *Subida del Monte Carmelo*: lib. I, cap. IX; lib. II, caps. II, VII, XII, XIV y XXII; lib. III, cap. VI. *Noche oscura:* lib. I, cap. IX; y lib. II, capítulo XXIII.

que es amar, no por el sentimiento y aprehensión de su apetito que se asienta en el alma como fin y remate. Sólo pueden servir los sentimientos de motivos de amar, si la voluntad quiere pasar adelante, y no más. Y así estos sentimientos sabrosos de suyo no encaminan el alma a Dios, antes la hacen asentar en sí mesmos; pero la operación de la voluntad que es amar a Dios, sólo en él pone el alma, dejadas atrás todas las cosas, amándole sobre todas» (38).

Siguiendo a Platón, San Juan de la Cruz distingue en el hombre el alma del espíritu. El espíritu «es esta porción superior del alma que tiene respecto y comunicación con Dios» y. «se perfecciona en bienes y dones de Dios espirituales y celestiales» (39). La forma vivificadora del cuerpo, que siente con éste y está sujeta a las pasiones, etcétera, esa es el alma en cuanto distinta del espíritu.

Respecto al origen de la doctrina filosófica de San Juan de la Cruz, es evidente: que la base y la generalidad de esta doctrina es del sistema peripatético-escolástico (40); que hay algunos elementos, pocos, de origen platónico; y que existen, por último, puntos de vista y opiniones de originalidad inequívoca, propios del Santo Doctor.

Luego por el método y por el procedimiento científico y por la doctrina que desarrolla, bien puede concluirse que San Juan de la Cruz es místico, pero también filósofo; el filósofo del misticismo por antonomasia, si es admisible la frase. En él está, según dijo Menéndez y Pelayo: «la más alta y generosa filosofía que los hombres imaginaron (como de Santa Teresa escribió Fray Luis), y tal que no es lícito dudar que el Espíritu Santo regía y gobernaba la pluma del escritor» (41).

---

(38) *Subida del Monte Carmelo*, lib. III, cap. XLV.

(39) *Subida del Monte Carmelo*. Lib. III. Cap. XXV.

(40) Véase la obra de Fray Marcelo del Niño Jesús, C. D., *El tomismo de San Juan de la Cruz* Burgos, 1930.

(41) *La poesía mística. Estudios de crítica literaria*, Madrid, 1884, página 55.

CAPÍTULO IV.

OTROS MÍSTICOS ESPAÑOLES DEL SIGLO XVI.

I. Clasificación de los místicos españoles del siglo XVI.

Tarea nada fácil es agrupar según un orden racional toda la enorme producción ascética y mística que hizo a la España del siglo XVI el pueblo más grande en la historia de estas altísimas disciplinas.

Menéndez y Pelayo cree que: «Para ordenar tan gran muchedumbre de autores, no hay, en el estado presente, otro principio que uno empírico: clasificarlos por órdenes religiosas. Pero si atendemos a la fidelidad con que en el seno de cada una se iban heredando las tradiciones de virtud y de ciencia y hasta de escuela filosófica y de formas literarias, no dejará de reconocerse un fundamento real a estas agrupaciones. Las principales son cinco: ascéticos *dominicos*, cuyo prototipo es Fray Luis de Granada; ascéticos y místicos *franciscanos*, serie muy numerosa, en la cual descuellan los nombres de San Pedro de Alcántara, Fray Juan de los Angeles, Fray Diego de Estella; místicos *carmelitas*, de cuyo cielo son estrellas esplendorosísimas San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Fray Jerónimo Gracián, Fray Miguel de la Fuente, etc.; ascéticos y místicos *agustinos*, tales como Tray Luis de León, Malón de Chaide, el venerable Orozco, Cristóbal de Fonseca, Márquez, etc.; ascéticos y místicos *jesuítas*, verbigracia: San Francisco de Borja, Luis de la Puente, Alonso Rodríguez, Álvarez de Paz, Nieremberg. En otro grupo complementario habría que poner los clérigos seculares y los laicos» (1).

---

(1) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, Madrid, 1896, capítulo VII, págs. 121 y 122.

El Padre Bruno Ibeas, caracteriza las escuelas ascético-místicas según que predominen en ellas las tendencias: sentimental (escuela franciscana), voluntarista (agustinos), emotivo activista (carmelitas), intelectualista (dominicos) y sistemática (jesuítas) (2).

Don Pedro Sáinz Rodríguez piensa que «la mística española puede clasificarse del siguiente modo: *místicos afectivistas*, en general franciscanos, agustinos y otros procedentes de otras órdenes; segundo, *místicos intelectualistas*, en general dominicos y jesuítas; tercero, *escuela ecléctica española*, los carmelitas y otros procedentes de diversas órdenes nutridos con la doctrina teresiana» (3).

Y no son estas tres las únicas clasificaciones posibles de los místicos y ascetas españoles de nuestra edad de oro.

No intento analizar detenidamente cuál debe ser la clasificación racional de las escuelas místicas españolas del siglo XVI, cuestión nada fácil, por cierto: porque yo sólo incidentalmente y para satisfacer lo que, siguiendo al índice de la Historia de la Filosofía Española redactado por Bonilla, pide el cuestionario base de este concurso, escribo aquí de los místicos, advirtiendo, no obstante y siempre que la ocasión lo pide, que, según mi criterio, todo esto es por completo ajeno a una Historia de la Filosofía en sentido propio y estricto.

La clasificación de Menéndez y Pelayo, por órdenes religiosas, aunque al parecer se basa en algo extrínseco a las doctrinas místicas, tiene un fundamento intrínseco cierto, como lo vienen a reconocer los mismos que la modifican: porque en cada órden religiosa predomina una tendencia ascética y mística sobre las demás, siendo lo ordinario, aunque existen excepciones, que cada autor siga la tendencia de su respectiva orden. Por consiguiente, vienen a coincidir el criterio extrínseco de esta clasificación, orden religiosa, con el intrínseco, tendencia ascético-mística.

Yo trataré de los autores de las cinco escuelas de la clasificación de Menéndez y Pelayo, fijándome especialmente en aquellos cuyos escritos tienen mayor conexión e importancia respecto a la Filosofía. Prescindiré de los que Menéndez y Pelayo llama místicos heterodoxos: porque de los más importantes del siglo XVI (otros son del XVII, como Molinos) ya hemos hablado en el libro I de esta *Historia* (4).

(2) Conferencia sobre los *Ascéticos agustinos españoles*. Véase la crónica de *Semana y congreso ascéticos* celebrados en Valladolid en 1924 Valladolid, 1926, pág. 213.

(3) *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, sin año, cap. V., pág. 227.

(4) Juan de Valdés.

II. Escuela carmelitana.

Las dos circunstancias: ser la escuela que más directamente sigue a los dos grandes gigantes de la Mística universal, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz; y de haber producido en el siglo xviii al mejor sistematizador escolástico de las doctrinas ascético-místicas, el andaluz Fray José del Espíritu Santo, autor del colosal *Cursus Theologiae mystico-scholasticae*, impreso en Sevilla desde 1720 a 1740, justifican demos la prioridad en la exposición a la escuela mística carmelitana (5).

Sus caracteres distintivos, a juicio de Fray Crisógono de Jesús Sacramentado, son: «armonismo en la doctrina y en la exposición...; firmeza y robustez en el espíritu, que se alimenta con fuertes y desabridos manjares de cruz y negaciones; radical oposición al iluminismo y al misticismo sensiblero, que vive de dulzuras empalagosas; vida de fe, de esperanza y de caridad, como esencia de la vida interior...; y, en fin, perenne iluminación de observaciones psicológicas, que alumbran los más abstrusos misterios de ese mundo y de esa vida interior» (6).

Continuadores y discípulos de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz fueron los carmelitas descalzos españoles que siguen:

Fray Juan de Jesús María (Pérez de apellido, y conocido por Aravallos, pueblo de su naturaleza, para distinguirle de Fray Juan de Jesús María el calagurritano), nacido en 1549 y muerto en 1609, cuyo nombre va unido al de San Juan de la Cruz, porque tuvo a éste por maestro de novicios, y porque revisó y aprobó las obras del Santo como censor nombrado al efecto por el Definitorio de la Orden. Escribió dos libros importantes en la historia de la Mística:

Primero la *Instrucción de novicios descalzos de la Virgen María del Monte Carmelo. Conforme a las costumbres de la misma Orden*, impresa por vez primera en Madrid, en 1591, en casa de la Viuda de Alonso Gómez, y aprobada, en 11 de enero de 1590, por San Juan de la Cruz, con los demás padres del Definitorio. En este libro, al tratar, en el capítulo III, de la oración, de acuerdo con las enseñanzas de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, Fray Juan de Jesús María reduce a siete las partes de la oración: preparación, lección, meditación,

(5) Véase la obra de Fray Crisógono de Jesús Sacramentado *La escuela mística carmelitana* Ávila, 1930.
(6) *La escuela mística carmelitana*, cap. I, págs. 33 y 34. Ed. cit.

contemplación, acción de gracias, petición y epílogo; y señala como finalidad inmediata de este ejercicio el dar ocasión a la voluntad para que obre aborreciendo lo malo y amando lo bueno.

La segunda de las obras de Fray Juan de Jesús María fué el *Tratado de oración*, el cual, aunque escrito en 1587, no se imprimió hasta que en 1926 le editó en Toledo Fray Evaristo de la Virgen del Carmen. En este *Tratado* desarrolla Fray Juan de Jesús María la misma doctrina que sobre la oración ofrece en la *Instrucción de novicios*, insistiendo en que la contemplación es parte tan importante de la oración y tan unido con ésta, que la llama alma de la oración y juzga dificultoso el distinguirlas.

Fray Antonio de la Cruz, discípulo del Doctor Estático. Compuso el *Libro de la contemplación*, escrito hacia 1595 para servir de introducción al estudio de las obras del Doctor de Hontiveros, pero que aun está sin publicar (7). De este *Libro* da noticia Fray Crisógono de Jesús Sacramentado (8).

Fray Antonio de la Cruz precisa admirablemente lo que es la contemplación propiamente mística. La contemplación, dice, es ciencia amorosa, efecto de los dones del Espíritu Santo, todos los cuales intervienen en ella, unos preparándola y otros causándola. La contemplación es levantar Dios los ojos propios del alma humana y descubrir a ésta el sér, la verdad, la bondad, la hermosura y el amor que encierra en sí la naturaleza divina, sirviéndose para ello del don de entendimiento. Es una noticia experimental y gustosa de lo divino, que Dios infunde en el alma por el don de sabiduría. Es una moción particular del Espíritu Santo, que con un aliento soberano da vida, luz y amor al alma. Es un conocimiento afectuoso y lleno de amorosa sabiduría, propio de quien ha comenzado a poseer a Dios y de quien se prepara a unirse amorosamente con Dios, en lo cual consiste la Mística Teología, perfección suprema del hombre en esta vida y para llegar a la cual es medio y camino la contemplación infusa. No obstante esta excelencia de la contemplación, don gratuito de Dios, no es ella lo que constituye la santidad, sólo es un medio en orden a la perfección espiritual y a la santidad.

Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, nacido en Valladolid en 1545 y muerto en los Países Bajos en 1614. Aunque publicó pocas obras en el siglo XVI porque casi todas las suyas se editaron

(7) Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 4.461.
(8) Véase el cap. VI de su *Escuela mística carmelitana*. Ed. cit.

por primera vez en el siglo XVII, merece ser incluído entre los escritores de la XVIª centuria: porque por su espíritu, su doctrina y su vida perteneció enteramente a ella, como novicio que fué de San Juan de la Cruz y discípulo y confesor de Santa Teresa de Jesús, de cuyas obras fué anotador y apologista.

En *La lámpara encendida* y en el tratado *De la oración mental,* distingue la meditación de la contemplación activa. Aquella busca por discursos y raciocinios la luz para el entendimiento y la moción para la voluntad; y la contemplación activa conoce con la luz ya adquirida de antemano, y actúa y ejercita a la voluntad en afectos dirigidos a Dios.

En el *Dilucidario del verdadero espíritu* Fray Jerónimo Gracián llamó antes que nadie a la contemplación activa contemplación adquirida, distinguiendo la contemplación activa y adquirida de la pasiva e infusa mucho tiempo antes de que tratara de ellas, en los *De contemplatione divina libri sex,* Fray Tomás de Jesús, tenido por algunos como el inventor de la doctrina y del nombre de la contemplación adquirida (9).

FRAY INOCENCIO DE SAN ANDRÉS. Publicó en el siglo XVII su *Theologia mistica y espejo de la vida eterna,* que se imprimió en Roma en 1615, firmada, no con el nombre de Fray Inocencio, sino con el del canónigo regular Don Andrés Lacara y Cruzate. Sin embargo, Fray Inocencio merece ser tenido entre los místicos del siglo XVI por haber sido novicio de San Juan de la Cruz y compañero del mismo en la fundación del Colegio de Baeza.

En la *Theologia mistica,* Fray Inocencio recalca mucho la doctrina de Santa Teresa y San Juan de la Cruz: que la buena oración y contemplación es favor puramente gratuito que Dios otorga al alma, sin que ésta pueda merecerle de justicia por mucho que haga para ello; y repite que la oración no es fin, sino medio en orden a la perfección y a la santidad.

Merece se la cite siquiera entre los místicos carmelitas españoles del siglo XVI la animosa priora de las carmelitas descalzas de Sevilla, a la que Santa Teresa llamaba *letrera,* la Madre MARÍA DE SAN JOSÉ: porque su *Libro de recreaciones* sintetiza muy acertadamente lo que es la oración, diciendo que como esté ocupado el entendimiento con

(9) En 1932 y 1934 publicó en Burgos la *Biblioteca mística carmelitana* los tomos de las obras del V. P. Fr. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, en edición excelentemente preparada y anotada por el P. Fr. Silverio de Santa Teresa, C. D.

cosas que muevan la voluntad para seguir lo bueno y aborrecer lo malo, eso es oración; y asegura que acabada la meditación procuraba ir a la contemplación (una de las siete partes de la oración para la Priora de Sevilla), cerrando los ojos y haciendo fuerza a las potencias para que obren con quietud y reposo.

Hay otros dos místicos carmelitas distinguidísimos de la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII: el calagurritano FRAY JUAN DE JESÚS MARÍA (Juan de San Pedro Uztárroz, nacido en 1564 y muerto en 1615) y el andaluz FRAY TOMÁS DE JESÚS (Tomás Díaz, nacido en Baeza en 1564 y muerto en 1627), autores uno y otro de obras místicas muy interesantes; pero, aparte de que sus tratados se publicaron todos en el siglo XVII, por su formación y por su espíritu, y por no haber sido discípulos directos de los dos santos reformadores de la Orden, más que como escritores del siglo XVI deben ser contados como del XVII.

III. ESCUELA DOMINICANA.

Es predominantemente intelectualista, esto es, se dirige primera y principalmente al entendimiento; y más que mística en el sentido propio y estricto, debe denominarse ascética. Tuvo escritores muy beneméritos, y entre ellos a los siguientes:

El Padre Maestro FRAY JERÓNIMO DE ALCOCER, que en 1590 publicó en Valencia la *Subida del Monte Sión*, del conocimiento por la contemplación quieta, obra del franciscano Fray Bernardino de Laredo, que el Padre Alcocer ilustró con notas y correcciones.

FRAY JUAN DE LA CRUZ, autor del *Diálogo sobre la necesidad, obligación y provecho de la oración y de las obras virtuosas y santas ceremonias que usan los cristianos*, impreso en Salamanca, por Juan de Canova, en 1555.

FRAY PEDRO MÁRTIR DE MORALES, escritor de varios tratados, sobre la frecuencia y preparación para recibir el Santísimo Sacramento, la virtud de la humildad, el modo de rezar el Rosario de Nuestra Señora y la gloria y pasión del Redentor.

El Obispo, primero de Cortona y después de Monópoli, FRAY JUAN LÓPEZ CAPARROSO, historiador de la Orden de Santo Domingo, escritor ascético fecundísimo, entre cuyas obras, publicadas unas a fines del siglo XVI y otras a principios del XVII, destaca la primera que imprimió: el *Rosario de Nuestra Señora*, estampada en Zaragoza

en 1584, en la que va exponiendo los títulos y motivos que nos deben mover a la práctica de esta devoción; declara el sentido de las oraciones de que ella consta: el *Pater noster* y el *Ave María;* enumera los privilegios y gracias con que está enriquecido el Rosario; y desarrolla, en los correspondientes discursos, los quince misterios de que consta (10).

El Arzobispo de Braga FRAY BARTOLOMÉ DE LOS MÁRTIRES, cuyo es el tratado de Mística que lleva por título *Compendium spiritualis doctrinae ex variis Sanctorum Patrum sententiis magna ex parte collectum,* impreso en Lisboa, por Antonio Ribeiro, en 1582.

El Padre Maestro FRAY NICOLÁS DÍAZ, también de la provincia portuguesa y autor del *Tratado del juicio final,* que fué impreso en Madrid, por Luis Sánchez, en 1599, aunque ya anteriormente había sido estampado.

FRAY ALONSO DE CABRERA, nacido en Córdoba en 1549 y muerto en Madrid en 1598, Maestro de *Prima* de Teología en la Universidad de Osuna, predicador de Don Felipe II, gloria del púlpito español y modelo en homilías, como lo prueban las *Consideraciones sobre los evangelios de la Cuaresma, desde el domingo cuarto y ferias hasta la Resurrección,* impresas en Córdoba, por Andrés Barrera, en 1601; las *Consideraciones en los evangelios de los domingos de Adviento y festividades que en este tiempo caen hasta el domingo de Septuagésima,* estampadas en Barcelona, por Lucas Sánchez, en 1609; y el *Sermón que predicó a las honras de nuestro señor el serenissimo y católico Rey Filipo segundo que esta en el cielo: que hizo la villa de Madrid en santo Domingo el Real ultimo de octubre 1598;* y asceta muy diestro en el *Tratado de los escrupulos y sus remedios,* impreso en Valencia en 1599.

* * *

Mas con ser muchos y de verdadera valía los dominicos españoles que escribiéron obras de Ascética en el siglo XVI, a todos sobrepuja y eclipsa FRAY LUIS DE GRANADA (Luis de Sarria, nacido en Granada en 1504 y muerto en Lisboa en 1588). Difícilmente habrá persona de alguna instrucción que necesite le digan lo que en el orden ascético y de la elocuencia cristiana es el venerable dominico andaluz, no ya para nosotros los españoles, sino para los hombres del

(10) Heredado de mis mayores poseo un ejemplar de la tercera edición de esta obra: Medina del Campo, por Santiago del Canto, 1595.

mundo entero y en las épocas todas de la historia. Sería facilísimo indicar algo de lo que en la literatura católica y piadosa es Fray Luis de Granada repitiendo por milésima vez los elogios y encomios que de él y de sus escritos (11) han hecho Papas, santos, críticos, eruditos, historiadores...; pero no es éste el procedimiento más adecuado para saber cuánto vale este Autor: quien desee vislumbrar algo del mérito verdaderamente excepcional de Fray Luis debe leerle y juzgar luego por sí mismo.

Al hombre a quien no hagan dejar los vicios y pecados e ir a la virtud los pensamientos sólidos y claros, que, en lenguaje expresivo y de fuego, desarrolla el libro primero de la *Guía de pecadores* (impresa por vez primera en Salamanca, por Andrés de Portonaris, en 1567), con el que Fray Luis se apodera de la inteligencia y del corazón, presentando los motivos que tiene el hombre para ser bueno y virtuoso: ser Dios en sí infinitamente perfecto y excelente; ser, en orden a nosotros, creador, conservador, gobernador, redentor, glorificador, justificador y predestinador; lo mucho que al hombre le interesa ser virtuoso, cual lo muestra la luz que sobre nosotros arrojan las cuatro postrimerías: muerte, juicio, infierno y gloria; los grandes bienes y provechos con que aun en esta vida galardona Dios la virtud (que es uno de los puntos que con mayor originalidad y hermosura desarrolló el Maestro Granada); y la sinrazón de los pretextos y disculpas que alegan algunos para no abandonar el pecado y darse por completo a la virtud, ¿qué le podrá mover? Y, ¿qué mayor luz puede apetecer el hombre para saber cómo puede guardarse y evitar los pecados mortales y veniales, y practicar las virtudes en orden a Dios, a sí propio y a los prójimos, que la que a torrentes derrama la pluma del inmortal granadino en las páginas del segundo libro de la *Guía*?

---

(11) La mejor edición de las obras de Fray Luis de Granada es la que dirigió Fray Justo Cuervo, O. P., en XIV volúmenes impresos en Madrid en 1906, 1907 y 1908.

Las obras de Fray Luis de Granada se han impreso incontables veces en todo el mundo. Según Fray Luis G. Alonso Getino (en el prólogo al tomo IV de la *Bibliografía del Venerable Padre Fray Luis de Granada* compuesta por el P. Fray Maximino Llaneza, O. P.), las obras del Maestro Granada se han impreso: en castellano 1033 veces, en francés 497, en italiano 367, en inglés 62 y en alemán 60. Bien dijo Don Nicolás Antonio: «Sane inter paucos linguae nostratis principes aut primum, aut primo aequalem, locum ei deberi vulgo existimatur» (*Bibliotheca hispana nova*, t. II, Madrid, 1788, pág. 39).

Sobre la bibliografía del Padre Granada consúltese siempre la *Bibliografía* antes citada de Fray Maximino Llaneza, que es trabajo digno de toda ponderación.

Si se quiere un tratado apologético y piadoso a la vez, en el que a la par que se convence e ilustra al antendimiento se persuade y decide a la voluntad para que el alma toda asienta y abrace para siempre la Religión de Jesucristo, léase la *Introducción del símbolo de la fe* (impreso por primera vez en Salamanca, por los herederos de Matías Gast, en 1583): libro el más amplio y erudito de los que compuso Fray Luis. En las páginas de este tratado, por la consideración de las maravillas y perfecciones de las criaturas visibles, el hombre conocerá algo de la infinita excelencia del Creador, agradecerá al Supremo Hacedor haya dispuesto habitación tan magnífica como lo es el universo para morada del hombre, y aprenderá a confiar en quien demuestra bondad inmensa hasta con los séres más viles y despreciables del mundo irracional. Por la debida ponderación de la necesidad y excelencias de la Fe y Religión de Cristo se robustecerá nuestra adhesión a ellas hasta hacerse inquebrantable, cual lo fué la de los mártires. Por el armonioso concierto de razones naturales y verdades reveladas que desarrolla Fray Luis, la inteligencia verá cuán conveniente y admirable es el medio que escogió la sabiduría y la bondad de Dios para redimir y salvar al linaje humano del abismo del pecado en el que estaba caído.

Si hay un cristiano que ignore la utilidad y la verdadera necesidad que los viadores tenemos de la oración, en qué consiste ésta y cuáles son sus partes, qué debemos meditar en la oración mental, cómo se ha de procurar la devoción propia de este ejercicio y cómo se ha de auxiliar su eficacia por medio del ayuno, la limosna y la misericordia, lea atentamente el *Libro de la oración y meditación* impreso en Salamanca, en casa de Andrés de Portonaris, en 1554 (12); en el que, además, hallará explanadas catorce meditaciones que le enseñarán prácticamente a orar, meditaciones de las que hay que decir lo que Marco Tulio afirmaba del discurso que Platón puso en boca de Sócrates moribundo: que no se pueden leer sin llorar: lágrimas de arrepentimiento, ante la muchedumbre y gravedad de los pecados cometidos; de confusión y desengaño, ante las miserias de esta vida; de temor y sobresalto, ante el trance pavoroso de la muerte; de anonadamiento y de terror, ante la magnitud y duración infinitas de las

(12) Este *Libro* fué retocado varias veces por Fray Luis de Granada, quien también le compendió en un tratadito que durante mucho tiempo se ha atribuído a San Pedro de Alcántara. El P. Justo Cuervo demostró ser este tratado del Venerable Granada (véanse los artículos literarios que siguen a la *Biografía de Fr. Luis de Granada* (Madrid, 1896); del P. Cuervo, págs. 159 y siguiente.

penas infernales; de confianza y alegría, ante los gozos sin fin de la gloria; de reconocimiento y gratitud, ante los beneficios divinos; de ternura y de amor, ante el don excelso de la Santa Eucaristía; de compasión y agradecimiento, ante los tormentos, angustias y dolores de la pasión y muerte de Jesús; y de gozo y esperanza, ante los resplandores y triunfos de la resurrección del Salvador.

Más aún: si se busca un libro instructivo y devoto, de utilidad para todos los estados y circunstancias del cristiano, que sea manual que dirija en la recepción de los sacramentos de la Penitencia y Eucaristía, y devocionario para rezar y guía para meditar, ahí está el *Memorial de la vida cristiana* (impreso en Lisboa en 1565), en el que Fray Luis toma a su cargo al hombre desde que se convierte y principia a vivir la vida de la gracia, y hace de él un cristiano perfecto poniéndole delante: el paraíso y el infierno, y los bienes que trae la virtud, y las razones que existen para seguirla, a fin de que se determine a dejar el pecado y los vicios y a servir sinceramente a su Dios y su Señor. Luego le hace penetrar, por la penitencia, en el camino que ha escogido, moviéndole a dolor y a aborrecimiento de las culpas cometidas e instruyéndole en cómo ha de confesarlas y satisfacer por ellas. Después le enseña a aparejarse para recibir el Santísimo Sacramento de la Eucaristía y a dar gracias por este infinito beneficio. Más tarde le conduce e impele para que de lo estrictamente preciso para la salvación pase a lo concerniente a la perfección evangélica, poniendo ante él las reglas principales de la vida cristiana, a fin de que el hombre, no sólo se abstenga del mal y del pecado, sino que, por la imitación de Cristo, practique el bien y las virtudes. A continuación le hace ver que, como no es posible ni comenzar ni perseverar en la buena vida sin el auxilio sobrenatural de la gracia, debe pedirla por la oración; y le enseña a orar mental y vocalmente. Por último, le lleva a la meta de la perfección cristiana, que consiste en el amor de Dios, instruyéndole en los medios para alcanzar este amor. ¡Bien puede decirse que en el *Memorial* está la suma y comprendio de toda la Ascética cristiana!

Pero porque la brevedad propia de lo que sólo había de ser un compendio inpidió tratar con mayor amplitud algunos puntos, más tarde escribió Fray Luis de Granada las *Adiciones al Memorial de la vida cristiana* (impresas en Salamanca en 1574), desarrollando el tratado del amor de Dios y algunos misterios de la vida de nuestro Señor en varias meditaciones hermosísimas.

Junto a estas obras extensas dejó Fray Luis algunos otros escri-

tos de menor amplitud; pero también solidísimos y muy eficaces para llevar al cristiano que los lea atentamente a la virtud y a Dios, a saber: dos excelentes trabajos catequísticos: el *Breve tratado en que se declara de la manera que se podrá proponer la doctrina de nuestra santa fe y religión cristiana a los nuevos fieles*, y el *Compendio y explicación de la doctrina cristiana*, redactado este último en portugués y vertido al castellano, muerto ya Fray Luis, por el dominico Fray Diego de Almeyda; dos compendios ascéticos: el *Breve memorial y guía de lo que debe hacer el cristiano* y el *Compendio de la doctrina espiritual;* varias biografías: la *Vida de Fray Bartolomé de los Mártires*, Arzobispo dominico portugués, la *Vida del venerable Maestro Juan de Ávila;* ciertas traducciones del latín al castellano de obras ascéticas, como la *Escala espiritual* de San Juan Clímaco y el celebérrimo *Contemptus mundi* del Venerable Fray Tomás de Kempis; y algunas composiciones enseñando a predicar convenientemente la palabra divina, ya de modo práctico, por medio de sermones escritos, ya teórica y doctrinalmente, en los *Seis libros de la retórica eclesiástica o de la manera de predicar*, compuestos en latín y vertidos después al castellano por el propio Fray Luis, libros que, aunque si se atiende a Mayans y Siscar, en ellos Fray Luis «melius servasse quam tradidisse Rhetoricae praecepta» (13), debieran ser texto invariable en las cátedras de oratoria sagrada de los seminarios de lengua castellana.

Y ¿qué vale toda esta enorme producción ascética y piadosa del Maestro granadino? La Iglesia católica, recomendando la lectura de las obras de Fray Luis; los varones prudentes, encanecidos en la tarea de dirigir almas hacia la perfección sobrenatural, utilizando los tratados del Dominico español como medios eficacísimos para hacer virtuosos a los hombres; el pueblo cristiano, devorando centenares de ediciones de los libros del Padre Granada, salidas en todos los siglos posteriores al XVI de las prensas de los países cultos del mundo sin excepción alguna (14)...; en una palabra, todo cuanto puede fundar sólidamente una reputación ascética, está proclamando a Fray Luis de Granada antorcha encendida por la misma Sabiduría divina para llevar la luz de la verdad católica a las inteligencias más entenebrecidas; brasa ardiente, enrojecida por la caridad más inflamada, capaz de levantar en el pecho helado de un pecador empedernido verdaderos

---

(13) *Specimen bibliothecae hispano majansianae*, Hannover, 1753, página 128.

(14) Véase la *Bibliografía de Fr. Luis de Granada* del P. Fr. Maximino Llaneza, O. P., publicada, en cuatro tomos en Salamanca, 1926-1928.

incendios de arrepentimiento y de amor de Dios; y maestro grande de santidad, como le llamó San Francisco de Sales (15). Y es que, según escribió Capmany: el «Altísimo anda en los discursos de Fray Luis, como andaba en el universo, dando a todas sus partes vida y movimiento» (16).

Fray Francisco Alvarado, el *Filósofo Rancio,* dijo que Fray Luis de Granada fué «el mayor filósofo de España y uno de los mayores de la Iglesia» (17). Aunque es evidente que en esto existe hipérbole enormísima, también es cierto que en las obras de Fray Luis de Granada hay ideas filosóficas, que le sirven de base para desarrollar la doctrina ascética y piadosa. Fray Luis discurre siempre con solidez y demuestra erudición de buena ley: conoce los clásicos, además de los Santos Padres y teólogos. La doctrina filosófica del Maestro Granada es la de los escolásticos, incluso con el fondo peripatético en que generalmente se apoya esta escuela, aunque también hay en Fray Luis doctrinas directamente tomadas de Platón. Pero en lo que el Venerable granadino no es escolástico es en la forma y en el modo de escribir: los libros de Fray Luis no tienen silogismos áridos y descarnados, ni lenguaje bárbaro e incorrecto, sino párrafos acabados y perfectos y escritos en tan hermoso castellano que en el siglo XVI, cuando mejor se hablaba nuestra lengua, los alabó Ambrosio de Morales afirmando que, aunque las cosas de que Fray Luis escribe «son todas celestiales i divinas, están dichas con tanta lindeza, gravedad i fuerza en el decir, que parece no quedó nada en esto para mayor acertamiento» (18). En suma, y para sintetizar las cualidades de Fray Luis como filósofo, diré, con Menéndez y Pelayo, que: «Si su filosofía es la de Santo Tomás, como lo llevaba consigo el hábito que Fray Luis de Granada vestía, su elocuencia rozagante y de anchos pliegues es la de los Cicerones y los Crisóstomos» (19).

---

(15) *Práctica del amor de Dios.* Versión castellana, editada en Madrid, sin indicación del año, por la *Biblioteca del Apostolado de la Prensa*, pág. 11.

(16) *Teatro historico critico de la eloquencia española*, t. III, Madrid, 1787, página 75.

(17) *Cartas filosóficas.* Carta XVIII, pág. 322, t. V de las *Cartas* del P. Alvarado, Madrid, 1825.

(18) *Discurso sobre la lengua castellana*, publicado al frente de las *Obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva*, Córdoba, 1585, e incluído también en el tomo II de los *Opúsculos castellanos de Ambrosio de Morales*, Madrid, 1793, página 151.

(19) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, Madrid, 1896, capítulo VII, pág. 23.

IV. Escuela Franciscana.

Caracterízase por el predominio de los afectos. En unos autores es ascética y en otros, mística, aun en el sentido más estricto. El número de escritores españoles que en el siglo XVI tuvo esta escuela es verdaderamente abrumador. A ella pertenecen, además de Fray Antonio de Guevara, de cuyas obras, *El Monte Calvario* y *Oratorio de religiosos*, ya hemos hablado:

Fray Alonso de Madrid, de quien sólo se sabe que fué franciscano y madrileño, escritor de *Siete meditaciones de Semana Santa*, del *Espejo de illustres personas* (impreso en Alcalá, por Miguel de Eguía, en 1525), moviendo a los grandes a servir a Dios y enseñándoles lo que todos los días deben hacer para esto; y autor, sobre todo, del *Arte para servir a Dios*, obra, al parecer, impresa en Sevilla en 1521, aunque la edición más antigua que suele citarse *de visu* es la hecha por Miguel de Eguía, de Alcalá, en 1525.

En este libro Fray Alonso se propuso instruir en el arte, esto es, en el procedimiento para poner por obra las grandes cosas que la Santa Escritura nos enseña. Para ello el Padre Madrid divide su *Arte* en tres partes: la primera sobre lo que él llama «notables comunes», esto es, reglas generales que enderezan y dirigen nuestras acciones; la segunda sobre aquello en que el siervo de Dios se debe ejercitar para reparar el estrago que los pecados han hecho en su alma: contrición, oración, humildad, paciencia, etc.; la tercera acerca del amor con que hemos de amar a Dios y a quien Él nos manda, en el cual amor está el total cumplimiento de la Ley y nuestro bien.

Al dar reglas para la adquisición y ejercicio de las virtudes, muestra Fray Alonso cuán bien había escudriñado el modo de proceder en sus respectivas operaciones las facultades del alma, como en el *Quinto notable* de la primera parte, respecto al entendimiento; en el *Sexto notable*, respecto a la voluntad; y en el capítulo IX de la segunda parte, respecto à las pasiones.

El *Arte* de Fray Alonso es un libro precioso, que bien merece que Santa Teresa de Jesús dijera que «es muy bueno» y muy adecuado para los que se hallan en estado de adquisición de la devoción y crecimiento de las virtudes, por el trabajo de nuestras facultades, singular-

mente, de la inteligencia (20); y que Menéndez y Pelayo le calificara de «verdadera joya literaria» (21).

* * *

FRAY BERNARDINO DE LAREDO (nacido y muerto en Sevilla en 1482 y 1540 respectivamente), primero médico según unos y boticario según otros, y autor de obras médicas (22), y después humilde leguito franciscano, que en 1535 sacó de las prensas hispalenses de Juan Cromberg un libro titulado *Subida del Monte Sión, por la vía contemplativa: contiene el conocimiento nuestro; y el seguimiento de Christo; y el reverenciar a Dios en la contemplación quieta*, tratado hermosísimo, dedicado al Cardenal Don Alonso Manrique y que tuvo la dicha de dar a conocer a Santa Teresa de Jesús, según ella misma cuenta en el capítulo XXII de su *Vida*, cuál era la oración que entonces tenía.

Esta obra tiene tres partes enteramente distintas: primera, la que indica el título, ya copiado; segunda, cartas piadosas a distintas personas; y tercera, el «tratado de los misterios de San Joseph». Lo más interesante de este libro en orden a la Mística es la primera parte. En ella explica Fray Bernardino cómo los grados o peldaños que constituyen la subida del Monte Sión son cinco: lección, que sirve para que el alma busque lo que necesita y quiere; oración, por la que el alma pide a Dios todo lo que ella anhela; meditación, que da al ánima cuanto ella suplicaba; contemplación, que hace gozar y poseer al alma con toda quietud y paz esos bienes que ha recibido; y «espiritualidad pura y simple y verdadera», por la cual el alma «conoce a su Hacedor, que demanda ser buscado en espíritu y verdad» (23). En la contemplación propiamente mística, según Fray Bernardino se halla el ánima en estado de «pura recepcion», raída de todo deseo sensual, quieta y esperando las suaves visitaciones divinas con las que el

---

(20) Capítulo XII de la *Vida*, pág. 136, de la primera edición de las *Obras* de la Santa: Salamanca, 1588.

(21) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II, Madrid, 1884, capítulo VII, pág. 103.

(22) *Metaphora medicinae* (Sevilla, Juan de Varela, 1522) y *Modus faciendi cum ordine medicandi* (Sevilla, 1522; según Don Nicolás Antonio, aunque solo se conoce, que yo sepa, una edición de Sevilla, hecha en 1527, por Jacobo Comberger). Sobre Bernardino de Laredo como escritor de Farmacia puede verse el trabajo de Don Rafael Folch intitulado *El primer libro propiamente de Farmacia escrito en castellano. Anales de la Universidad de Madrid*, t. II, 1933.

(23) Segunda parte, cap. XVI, pág. 176 de la edición de Alcalá de 1617, en casa de Juan Gracián.

Señor dibuja en ella lo que Él quiere, y el alma recibe esas imágenes por sola la voluntad. Hay una contemplación que Laredo califica de quietísima, reposada y muy pura; y la llama oración mental en cuanto que en ella interviene «el ánima en pura sustancia esencial», y «ajena de sus potencias inferiores». En esta purísima contemplación «el alma encerrada en su quietud no entiende en lo que contempla» (24): porque en esa contemplación «no obra ya el entendimiento ni la razón natural», «obra en ellos solo Dios» (25). Dios, que enseña al alma una ciencia soberana y que «sobrepuja a toda obra natural» (26), «ciencia infusa o sabiduria escondida o secreta o mistica theologia o exercicio de aspiracion», que consiste en «un subito y momentaneo levantamiento mental, en el cual el anima, por divino enseñamiento es alzada subitamente a se ayuntar por puro amor, por via de sola afectiva a su amantisimo Dios, sin que intervenga medio de algun pensamiento, ni obra intelectual o del entendimiento, ni de natural razon» (27). El fin y término de esta altísima contemplación son dos amores, que Laredo llama a uno esencial y a otro motivo, y que son distintos entre sí y distintos del amor operativo y del amor desnudo. Porque el amor operativo nos hace andar solícitos para desechar el pecado y el vicio y adquirir las virtudes; el amor desnudo aparta al alma de todo lo creado, hasta de ella misma, para que sólo busque el servicio de Dios y la quietud en Él; el amor esencial, recoge al alma en unidad de sustancia, y prescindiendo de las criaturas y hasta de las potencias anímicas y sólo por aspiración afectiva, lleva al alma derechamente a Dios; y, por último, el amor unitivo junta al alma totalmente separada de lo que no es Dios, perfectamente dispuesta y enteramente enamorada del Señor, con este divino Dueño.

Así, de tan alta y sublime manera escribía de la contemplación mística y del amor el humilde leguito franciscano mucho antes de que lo hicieran los grandes maestros y doctores españoles: Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Fray Juan de los Angeles, Fray Pedro Malón de Chaide...

* * *

Fray Francisco de Osuna (nacido en Osuna en 1497 y muerto antes de 1542, sin que yo sepa dónde), autor de algunas obras latinas

---

(24) Parte III, cap. II, pág. 282. Ed. cit.
(25) Parte III, cap. V, pág. 293. Ed. cit.
(26) Parte III, cap. VIII, pág. 301. Ed. cit.
(27) Parte III, cap. IX, pág. 301. Ed. cit.

de carácter escriturario, de otras de predicación y de un tratado ascético intitulado *Norte de estados en que se da regla de bivir a los mancebos, a los casados, y a los biudos, y a todos los continentes. Y se tratan por muy estenso los remedios del desastroso casamiento, enseñando que tal ha de ser la vida del christiano casado*, obra que se imprimió en Burgos, por Juan de Junta, en 1550, y que sirvió a Cervantes para uno de los donosísimos casos en que presenta a Sancho administrando justicia como gobernador de la ínsula (28). Pero las obras características y distintivas del Padre Osuna son los *Abecedarios espirituales*, impresos separadamente desde 1528, en que salió el primero de la tipografía hispalense de Juan Comberger, hasta 1554, en que fué estampado el sexto, en la tipografía de Mateo y Francisco del Canto, en Medina del Campo.

El asunto de los *Abecedarios* es inconexo y variadísimo: la sagrada pasión de nuestro Señor Jesucristo, ejercicios útiles para la vida cristiana, oración de recogimiento, consuelo de pobres y aviso de ricos, las llagas del Redentor...: no fué ciertamente el orden la mejor cualidad del Padre Osuna.

La razón del título de *Abecedario*, que Fray Francisco dió a estas obras, y la disposición de las mismas, puede fácilmente conocerse viendo, por ejemplo, cómo, al principio de la *Sexta parte del abecedario espiritual*, declara su Autor el «argumento y traza del presente libro». «Pregunta:—Que son tus llagas señor, dulçe Jesus amoroso. Respuesta. —Amor señalado, seña es de amor.—Boticas de enfermos, do cura el amor. —Canales de ovejas, palomar de amor. —Dechado de obras, traslada el amor.—Evangelio bivo, vida es el amor.—Fuentes saludables, do mana el amor.—Gotas son de gloria, y ventanas de amor. —Honduras de avysmo, do entra el amor. —Jacintos de precio, que compra el amor.—Llaues son del cielo, vandera de amor.—Monedas impressas, ymagen de amor. —Nidos aguileños, y seno de amor.—Offrenda cumplida, que offrece el amor.—Pedernales bivos, tocad con amor.—Querellas de olvido, contrario al amor.—Rosas que bien huelen, y consuelo de amor. Señas de experiencia, y estudio de amor.—Todo agravio hecho, a hijos de amor.—Venganças y culpas, que matan mi amor.—Xaras y discordia, que rasgan tu amor.—Yra clementina, del paterno amor.—Zelos y victoria, y requiebros de amor.—Tildes son que suplen, faltas del amor» (29). Como

(28). Capítulo XLV de la segunda parte del *Quijote*.

(29) *Sexta parte del Abecedario espiritual... nunca antes impressa*. 1554 Medina del Campo, Mateo y Francisco del Canto. Lo transcrito va a la vuelta

se ve, las veintitrés respuestas a la pregunta que contiene el tema general, comienzan por cada una de las veintitrés letras del alfabeto. Es, pues, la obra un abecedario; y abecedario espiritual, porque espiritual es su asunto.

El más famoso y conocido de los *Abecedarios* del Padre Osuna es el *Tercero*, que en 1527 imprimió en Toledo Remón de Petras. De él habla Santa Teresa de Jesús diciendo que cuando, al principio de ser monja, tuvo que salir del Convento de la Encarnación de Avila para ir a Becedas en busca de la salud y pasó por Hortigosa, Pedro Sánchez de Cepeda, tío de la Santa, dió a ésta: «un libro, llamado tercer abecedario, que trata de enseñar oracion de recogimiento»; y que ella se holgó mucho con el libro y que determinó «seguir aquel camino con todas mis fuerzas... teniendo aquel libro por maestro» (30).

El estudio sobre la oración de recogimiento, de que principalmente trata el *Tercer abecedario*, es lo más original y característico de Fray Francisco de Osuna como escritor místico, aunque él no hizo otra cosa que vulgarizar en España la doctrina que ya habían expuesto místicos del Norte. La oración de recogimiento, según Fray Francisco de Osuna, es distinta de la oración vocal, que se dice con los labios, y de la oración interior, por la cual nuestro corazón, sin pronunciar palabras, habla con el Señor y le pide lo que hemos menester. La oración de recogimiento es propiamente mental o espiritual; por ella «se alza lo mas alto de nuestra anima mas pura y afectuosamente a Dios, con las alas del desseo y piadosa afecion esforçada por el amor el qual mientra mayor es tiene menos palabras y mas comprehensoras y que hazen mas al caso» (31). En este ejercicio, el hombre se retira: en cuanto al lugar, yéndose a sitio apartado y secreto; en cuanto a las sensaciones y noticias del exterior, entrando en sí mismo; en cuanto a la parte corpórea y sensible de su sér, haciendo que la sensualidad quede sometida y sujeta al espíritu racional, y los sentidos no busquen objetos que percibir y los miembros todos se sosieguen y apacigüen; y en cuanto a la misma parte anímica y espiritual del hombre, por la concentración de las potencias y actividades del alma en la sindéresis, que es lo más noble y elevado de ella, donde

---

del folio segundo contando la portada. Manejo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R:IX-6-20.

(30) *La vida de la Madre Teresa de Jesús*, cap. IV, pág. 48 de la primera edición, Salamanca, 1588.

(31) Capítulo IV del XIII tratado letra O del *Tercer abecedario*, fol. CXLV de la primera edición: Toledo, 1527. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: R-IX-6-19.

está impresa la imagen de Dios. Pero aún allí el alma se repliega más; y asosiega y acalla al entendimiento, haciendo que éste no revuelva ni escudriñe los secretos de las cosas; y logrado el silencio de las fantasías e imaginaciones sensibles y de los pensamientos e ideas intelectuales, la voluntad se afecta y ama; y el alma toda se pliega y esconde más, uniéndose con Dios; y entonces Dios infunde en el alma una claridad inefable, penetra ésta en lo íntimo del espíritu y en lo más alto de su sér; y el alma gusta abundosamente la suavidad divina, y queda quieta en sí misma, en ocio espiritual, y se adormece y calla; y así el alma se recoge en Dios y Dios mismo se recoge en el alma como en casa propia, cual si no tuviera cielos donde morar; y ambos quedan unidos y juntos, Dios con el alma y el alma con Dios.

Todo esto lo dice y explica el Padre Osuna con gran caudal de conocimientos bíblicos y patrísticos, con copiosidad de ideas y pensamientos; en estilo elocuentísimo, fogoso y elegante; y, singularísimamente, dando a conocer que habla y escribe, no por referencias, sino por lo que él mismo practicaba como místico, no sólo teórico, sino experimental y práctico. A pesar del desorden y atropellamiento de las ideas, que afean los tratados del Padre Osuna, éste es, sin duda, uno de los escritores más ilustres que tiene la literatura mística española del siglo XVI.

En las obras de Fray Francisco de Osuna hay indicaciones, más bien que otra cosa, respecto a puntos filosóficos, como son: la diferencia entre el meditar y el pensar, en el *Primer abecedario;* el análisis de algunos actos anímicos propios de la memoria y del entendimiento, en el *Tercero;* la declaración de ser imposible forzar la voluntad en el *Cuarto;* la unión del alma y el cuerpo, en el *Sexto;* y, sobre todo, el amor, tema que más o menos extensamente estudian los seis *Abecedarios,* y que principalmente consideran el *Segundo, Tercero, Cuarto* y *Sexto.* Pero, como el Padre Osuna trata de éstas y otras cuestiones filosóficas desde un punto de vista místico y ascético, no filosófico; y, por otra parte, la doctrina que desarrolla carece de originalidad especial, no hay motivo para detenernos más en el estudio de la Filosofía de este Místico andaluz.

* * *

FRAY DIEGO DE ESTELLA (Diego de San Cristóbal y Cruzat, nacido en Estella en 1524 y muerto en Salamanca en 1578), predicador famosísimo y verdadero maestro en oratoria sagrada, como lo demues-

tra su *De modo concinandi liber* (impreso en Salamanca, por Juan de Terranova, en 1576), cuyos cuarenta capítulos contienen un excelente manual de preceptiva para el predicador, perfectamente adaptable a las necesidades y a los gustos de hoy. Hagiógrafo, en el *Tratado de la vida, loores y excelencias del glorioso apostol y bienaventurado San Juan* (impreso en Lisboa, por Germán Gallardo, en 1554), que es a la par biografía y panegírico del Discípulo amado de Jesús. Exégeta: en la *Explanatio in psalmum CXXXVI: Super flumina Babylonis* (impresa por vez primera a continuación del tratado *De modo concinandi liber)*, comentario que desentraña el sentido místico de las palabras de David; y, sobre todo, en las *In sacrosanctum Iesu Christi Domini nostri Evangelium secundum Lucam enarrationum* (impresas en Salamanca, por Juan de Canova, en 1575, que costaron a Fray Diego un proceso por parte de la Inquisición, del que salió absuelto sin nota alguna desfavorable), en las que, después de explicar el texto sagrado pasaje por pasaje y, a veces, palabra por palabra, aplica la doctrina de éste a la reforma de las costumbres y provecho de las almas, buscando principalmente en las palabras de San Lucas el sentido acomodaticio con fundamento real, apoyándose en los Santos Padres. Asceta solidísimo en el *Tratado de la vanidad del mundo* (impreso en Toledo, por Juan de Ayala, en 1562), que, si bien Menéndez y Pelayo le ha calificado de «obra árida y prolija, más de edificación que de literatura» (32) por lo que hace a la forma, aunque en ella existen claridad, facilidad y precisión en el lenguaje, cualidades en las que ninguno de los prosistas de la época de Fray Diego aventaja a éste, a juicio de Capmany (33), por lo que concierne al fondo de la obra, tiene raciocinios desarrollados con gran seguridad, erudición y hasta originalidad de pensamiento al demostrar que el mundo debe ser despreciado por ser vano, perverso y engañoso, y que el hombre sólo debe servir a Jesucristo, nuestro Redentor, consiguiendo con todo ello que el *Tratado* fuera tan apreciado en el siglo XVI que el Bachiller Miguel Sabuco le colocaba entre los cuatro libros que bastaban para hacer feliz al hombre (34). Místico excelso en las *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* (impresas en Salamanca, por Matías Gast, en 1576), en las que Fray Diego va considerando y, sobre todo,

---

(32) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, Madrid, 1896, capítulo VII, pág. 136.
(33) *Teatro historico critico de la eloquencia española*, t. III, Madrid, 1787, pág. 250.
(34) *Nueva Filosofía*, tít. LXI, pág. 116 de la edición de Madrid, 1888.

gustando y sintiendo los muchos títulos y motivos que impelen al hombre a amar a Dios, dejándonos «uno de los libros más hondos, regalados y elocuentes que se han escrito en castellano», según cree Don Ricardo León: «joya literaria... de arte casticísimo», y «un puro texto de lengua, de aquella lengua sin rival, docta y popular a la vez, llena de lumbres y matices, con que escribían y hablaban los españoles del siglo XVI»; y que «como obra científica y dechado espiritual mereció nada menos que la predilección fervorosa de Pascal y de San Francisco de Sales, en cuyo *Tratado del amor de Dios* se transparentan con viva y gloriosa limpidez los pensamientos de las *Meditaciones* castellanas» (35); en suma: «uno de los himnos más fervorosos y elocuentes, más derretidos y franciscanos que en la lengua de Castilla pudo cantar un alma de poeta en alabanza de su dulce Dueño» (36); verdadero «braserillo de encendidos afectos», según, con frase feliz, escribió Menéndez y Pelayo (37).

Aunque éste dijo que «el Padre Estella no era muy filósofo» (38), yo repetiré con el agustiniano Fray Marcelino Gutiérrez que «cuanto más leo las *Meditaciones* devotísimas del amor de Dios menos puedo comprender que se hayan escrito sin grandes conocimientos filosóficos» (39). Y no es que Fray Diego trate ex profeso de temas filosóficos, ni que adopte un estilo escolástico, es que al desarrollar sus ideas ascéticas y místicas en forma exclamativa y afectuosa demuestra que sabe filosofar. Vamos a verlo en varios ejemplos.

Sin pretender componer un tratado metafísico ni psicológico sobre el amor, sino llevar sencillamente a los cristianos a amar de veras a Dios, aquilata sutilmente los conceptos, como cuando distingue el amor de fruición del amor de uso, en la meditación III: «Fruir es amar una cosa por amor de sí misma, y usar es amarla no por sí, sino por amor de otra cosa» (40).

Prueba ciertas verdades con solidez y con alguna novedad. En la meditación IV, por ejemplo, que Dios ha de ser amado por ser sumamente bueno, discurriendo así: «El objeto de nuestra voluntad es el bien verdadero o el bien aparente... Es imposible amar el hombre

(35) Prólogo a la edición de las *Meditaciones* de la empresa *Gil Blas. Renacimiento*, Madrid, 1920, pág. X.
(36) Loc. y ed. cits., pág. XIII.
(37) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, cap. VII, pág. 136.
(38) Loc. y ed. cits., pág. 138.
(39) *El misticismo ortodoxo en sus relaciones con la filosofía*, cap. III, §. IV, tomo II de las *Obras completas* del P. Gutiérrez, El Escorial, 1929, pág. 243.
(40) Página 8 de la edición de *Gil Blas*, Madrid, 1920.

alguna cosa si no fuera verdaderamente buena, o so color y razón de algún bien». Así como «todo lo que se ve, se ve en la luz, por amor de lo cual es la luz más visible», y «así como... todo lo que se entiende por razón de la verdad se entiende, y por eso la misma verdad es más inteligible, así todo lo que se ama es amado por razón de algún bien que tiene: luego el mismo bien es más digno de ser amado: pues como tú, Señor, seas el mismo bien, por razón de tu bondad mereces ser sumamente amado» (41). Pero, según Fray Diego expone en la meditación LIII, este amor a Dios le tienen todas las cosas, aun las irracionales e insensibles: «Tan amable eres, Dios mío, que de todas las cosas, aun de las insensibles, en su manera eres amado: porque, ¿qué son las inclinaciones de las cosas naturales, sino unos amores con los cuales son llevadas a tí, aunque por su imperfección no puedan llegar hasta donde van, conviene a saber, hasta el bien increado, mas quédanse en el bien creado participando de él?» (42).

Expresa de modo feliz y gráfico ciertas ideas, como el ser Dios infinito, diciendo que su centro está en todo lugar, y su circunferencia o fin, en parte alguna.

Presenta claramente lo que es el alma en el hombre: imagen viva de Dios; forma sustancial del cuerpo, mediante la cual sentimos y realizamos todos los actos vitales; principio, simple que, sin embargo, dirige los órganos todos del cuerpo; sustancia única, que, no obstante, da origen a las tres vidas: vegetativa, sensitiva y racional, que se advierten en nosotros; y dotada, sobre todo, de tres facultades nobilísimas: el entendimiento, la memoria y la voluntad, que es potencia libre.

Concreta exactamente cuál es el fin supremo del hombre: el bien, no el peculiar de las criaturas, insuficiente para saciar al alma, hecha para lo infinito, sino el bien propio de Dios, en cuyo amor está la felicidad suprema.

Si se quiere comprobar lo que como escritor piadoso vale el Padre Estella, acúdase a la bibliografía; y las muchísimas ediciones que en todas las épocas y en todos los idiomas han logrado sus obras, demuestran que el Fraile navarro es asceta y místico de reputación universal. El Padre Fray Atanasio López, autor de la bibliografía más completa que conozco sobre Fray Diego de Estella, enumera 26 ediciones castellanas, 27 italianas, 14 latinas, 8 francesas, 4 inglesas, 2

---

(41) Páginas 12 a la 15. Ed. cit.
(42) Página 226. Ed. cit.

flamencas, 2 holandesas, 2 árabes y una en cada uno de los idiomas checo, eslavo y polaco del *Tratado de la vanidad del mundo;* 12 castellanas, 5 italianas, 3 latinas y una en cada una de las lenguas francesa, alemana, inglesa, polaca y holandesa de las *Meditaciones devotísimas del amor de Dios;* 22 latinas de los *In Evangelium secundum Lucam enarrationum;* 12 también latinas del *De modo concinandi liber;* y dos castellanas de la *Vida de San Juan Evangelista* (43).

Luego todo, sus obras y la aceptación que éstas han tenido, dan fundamento para sostener que Fray Diego de Estella es uno de los ascetas y místicos más ilustres que tuvo España en el glorioso siglo XVI.

El prudentísimo reformador de la Orden franciscana SAN PEDRO DE ALCÁNTARA (nacido en Alcántara en 1499 y muerto en Arenas de San Pedro en 1562) escribió, como decía Santa Teresa de Jesús: «unos libros pequeños de oracion, que aora se tratan mucho de romance, porque como quien bien lo avía exercitado escrivio harto provechosamente para los que la tienen» (44). El *Tratado de la oración,* que es el librito a que alude la Santa de Avila, es un breve compendio de la obra del mismo título de Fray Luis de Granada, que el Santo franciscano recopiló para que todos pudieran fácilmente aprovecharse de ella (45).

* * *

FRAY JUAN DE LOS ANGELES (Juan Martínez, nacido en 1536, en Corchuela, según cree Fray Jaime Sala (46), el más diligente y completo de los biógrafos de Fray Juan, y muerto en Madrid en 1609), es el autor ascético-místico más interesante que en el siglo XVI tuvo en España la escuela franciscana. Casi ignorado permaneció Fray

---

(43) *La vida de Fray Diego de Estella,* págs. 75-87 del volumen *Fr. Diego de Estella y su IV centenario,* Estella, 1924.

(44) *Vida de la Madre Teresa de Iesus,* cap. XXX, pág. 358 de la primera edición de las obras de la Santa, Salamanca, 1588.

(45) Se ha discutido mucho entre franciscanos y dominicos principalmente, si este *Tratado de la oración* es o no obra original de San Pedro de Alcántara. Hoy, después de haber hallado el dominico Fray Justo Cuervo un ejemplar de este opúsculo (impreso en Alcalá por Luis Gutiérrez, en 1558) en la Biblioteca Vaticana, procedente de la Biblioteca Barberini, y de haber editado nuevamente el librito Fr. Maximino Llaneza (Salamanca, 1926), parece que no debe dudarse de que San Pedro de Alcántara sólo recopiló el *Tratado* de Fray Luis de Granada.

(46) *Introducción bio-bibliográfica* a la edición de las *Obras místicas del M. R. P. Fr. Juan de los Angeles* publicada por la *Nueva biblioteca de autores españoles,* Madrid, 1912, núm. 3, págs. II y III.

Juan hasta que le estudiaron Rousselot y, sobre todo, Menéndez y Pelayo, quien le proclamó «uno de los más suaves y regaldos prosistas castellanos, cuya oración es río de leche y miel», declarando que los *Triunfos del amor de Dios* y los *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios*, son «libros donde asombra la verdad y la profundidad en el análisis de los afectos; libros que deleitan y regalan por igual al contemplativo, al moralista y al simple literato» (47). Pero desde que escribió el Polígrafo santanderino, Fray Juan de los Angeles ha sido leído, estudiado y venerado como literato, y asceta, y místico, y filósofo: verdadero portento en el estilo y en la doctrina, que, según dijo Don Miguel Mir: «no sólo puede compararse con los autores ascéticos más ilustres y celebrados de su tiempo, sino que en muchas cualidades los iguala y rivaliza con ellos y aún los aventaja y excede»: porque «No hay duda que la doctrina que enseña y desenvuelve es de lo más alto y encumbrado a que puede llegar al humano entendimiento; pero ¡qué manera de exponerla tan clara y sencilla! ¡qué estilo tan hermoso y apacible! ¡qué veriedad en la dicción! ¡qué corrección y pulimento en la frase! ¡qué esplendor y riqueza y galanura en los adornos! Sobre todo ¡qué interés! ¡qué regalo! ¡qué dulcísimo y encantador hechizo obra la lectura de estos libros en el alma que se nutre y apacienta con ellos!» (48). Lástima que empañara Fray Juan todas estas excelencias, que realmente tienen sus libros, con el defecto de copiar a otros autores sin citarlos, como lo han hecho notar Menéndez y Pelayo, respecto a Ramón Sabunde (49), y Fray Crisógono de Jesús Sacramentado, en cuanto a San Juan de la Cruz (50).

Fué Fray Juan de los Angeles un autor fecundísimo. Aparte de varias obras que se han perdido, compuso los siguientes libros:

Triunfos de amor de Dios y los *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto Reino de Dios*, sus principales libros y de los cuales trataré luego más despacio.

Manual de vida perfecta, editado en la Imprenta Real de Madrid en 1608 y qué, según asegura Fray Juan en la dedicatoria al Arzobispo de Compostela Don Maximiliano de Austria, es «un manualico de vida perfecta», que «abraza en sí lo mejor que en materia de oración

---

(47) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II, Madrid, 1884, capítulo VII, págs. 139 y 140.

(48) *Introducción* a la edición de los *Diálogos de la conquista del Reino de Dios* hecha en Madrid en 1885, págs. IX y X.

(49) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II, Madrid, 1884, capítulo VII, pág. 141.

(50) *La escuela mística carmelitana*, Avila, 1930, cap. III, págs. 72-79.

y contemplación está dicho en nuestra lengua», como que para escribirle leyó «los autores de más satisfacción que pudo hallar» (51) a fin de «resolver dudas en materias espirituales, descubrir engaños del enemigo, y acudir a lo más necesario y de que menos se halla escrito» (52). Explica en seis diálogos cómo debe obrar el cristiano en cada uno de los cuatro grados o ejercicios de su vida: puramente corporal, corporal y espiritual a la vez, exclusivamente espiritual, y sobrenatural; y poniendo a continuación cincuenta y cinco breves y devotas meditaciones, que intituló *Rosario de los principales misterios de la vida, pasión y muerte de Cristo nuestro Redentor*, y la serie de jaculatorias, tomadas de los salmos de David, que llamó *Afectos diferentes con que el ánima se puede mover y levantar a Dios, según las disposiciones en que se hallare* y *Rosario de afectos de alabanzas a Dios.*

Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma en que se descubren las grandezas y los triunfos del amor, y se enseña el camino excelentísimo de los afectos; de todos el más breve, más seguro y de mayores ganancias, impreso en Madrid, por Pedro Madrigal, en 1600. Es una segunda edición de los *Triunfos del amor de Dios*, con algunas modificaciones que, si bien mejoran el libro, no alteran sustancialmente la doctrina.

Tratado espiritual de los soberanos misterios y ceremonias santas del divino sacrificio la misa, salido de la Imprenta Real de Madrid en el año 1604, y escrito a instancias de Doña Catalina de Zúñiga y Sandoval, Condesa de Lemos. En él declara Fray Juan lo que es el sacrificio de la misa y el significado de cada uno de los misterios de ella, poniendo al fin, con el título de *Salterio espiritual o ejercicio de cada día*, diez advertencias o consejos para ordenar devotamente la vida cotidiana.

Tratado espiritual de cómo el alma ha de traer siempre a Dios delante de sí, estampado en la Imprenta Real de Madrid en el año 1607, y escrito para la Infanta de España Soror Margarita de la Cruz, franciscana en las Descalzas Reales de Madrid. Es una explicación del valor, de los frutos y de los modos (sacramental, imaginario, intelectual y mental o afectivo) de lo que en Ascética se llama presencia de Dios, seguido del *Ejercicio espiritual*, en el que se enseña cuál ha de ser la disposición del alma antes y después de recibir la Sagrada Eucaristía.

Libro primero del vergel espiritual del ánima religiosa que desea sentir en sí y en su cuerpo los dolores y pasiones de Jesús y conformarse

(51) *Obras místicas del M. R. P. Fr. Juan de los Angeles*, Madrid, 1912, página 158.

(52) Op., loc. y ed. cits.

con él en vida y en muerte, editado también en la Imprenta Real de Madrid en el año 1610, ya muerto Fray Juan. Contiene un tratado sobre los sufrimientos de nuestro Señor Jesucristo durante toda su vida y sobre todo en su muerte.

Consideraciones espirituales sobre el libro del Cantar de los Cantares de Salomón, tratado impreso en la Imprenta Real de Madrid en 1607, y del cual sólo se conocen los dos primeros capítulos, que yo no he podido ver.

Como antes dije las obras ascético-místicas más interesantes de Fary Juan de los Angeles son las dos que primeramente compuso y de las cuales debo hablar ahora.

En 1590 salieron de la tipografía de Francisco del Canto, de Medina del Campo, los *Triunfos del amor de Dios*, impresos en 1589 y dedicados a Andrés de Álava, Secretario de Don Felipe II y del Consejo de Guerra de Su Majestad. Fray Juan compuso esta obra hacia el año 1582 residiendo en el Convento de San Francisco de Zamora.

En los treinta y ocho capítulos de las dos partes de que consta el libro, el Autor desarrolla una doctrina que, compendiadísima, es la siguiente: El alma racional tiene muchas potencias, que reflejan en sí el sér de Dios. Hay, también, en el alma humana muchas pasiones; pero la principal y el origen y fundamento de todas ellas es el amor. Este puede ser de muy diferentes modos, mas su virtud característica e intrínseca siempre es la misma: trocar al amante en la entidad del amado. De aquí resulta la alteza y sublimidad del amor a Dios: este amor transforma al alma y hace que ella triunfe hasta del mismo Dios. Para esta lucha entre el alma y Dios es medio aptísimo la oración; y la noche, el tiempo más adecuado para tal ejercicio. En esta lucha con Dios, conviene que el alma use cuatro tretas o artificios para rendirle: primero, levantarle sobre ella, sujetándose a Él con profunda humildad; después, quitarle el estribo en que Él se apoya para pelear contra el alma, que son nuestros pecados; luego, cansarle con la insistencia y perseverancia de nuestros ruegos y oraciones; y, por último, arrojarse sobre Él, desconfiando el alma de sí propia y poniéndose sobre Él, segura y ciegamente, en los brazos de la infinita bondad de Dios. Si así lucha el alma, llega a conmover y a herir a Dios en el mismo corazón. No es, pues, la ciencia de los sabios el medio con el cual el alma rinde y vence a Dios, sino la sabiduría del amor, que hace dejar al alma todo lo criado, incluso a sí propia, y unirse a su Señor, y, en algún sentido, trocarse en un mismo espíritu con Él. Para llegar a este término, el alma debe vencer el

amor propio, que es el obstáculo que principalmente se opone a este fin dichosísimo; y es la raíz de todos los males humanos y de las divisiones y discordias que separan mutuamente a los hombres. De idéntico modo, el amor de Dios es el origen de todos los bienes, y el vínculo que une entre sí a los hombres. No es sólo el alma quien, del modo que hemos dicho, mira a Dios, porque también el Señor mira al alma; y de la virtud maravillosa de esta mirada se siguen los triunfos del amor divino sobre el alma, que son cuatro: primero, herirla de amor; más tarde sujetarla con fortísimas cadenas amorosas; posteriormente, unir al alma consigo mediante el amor y la Sagrada Eucaristía,. en la cual unión sirve de intermediaria, «casamentera», como dice Fray Juan, la oración; y en último término la transforma, la da muerte y la levanta al estado de que habló San Juan cuando dijo: dióles poder para que sean hechos hijos de Dios, en el cual estado, y merced al amor extático, el alma se muda y convierte en Dios; y aunque su ser y su sustancia siguen siendo naturales y propios de creatura, se dan en ella accidentes sobrenaturales, verdaderamente deiformes. Este fuego del amor divino debe encenderse y conservarse en el alma por la consideración: de nuestra naturaleza racional y del sér de todas las demás criaturas; de la grandísima suavidad de Dios; de sus infinitas perfecciones, y, sobre todo, de su bondad; de los innumerables beneficios que le debemos; del vínculo y parentesco que a Él nos une; de la conformidad y semejanza de su naturaleza con la nuestra; de su presencia en todas las cosas durante todos los tiempos; de la utilidad y provecho que esta amistad nos reporta; y de las excelencias y calidades del amor que Dios nos tiene, el cual amor se extiende a todos nosotros y a todos los séres, es realmente general, es espirado, esto es, el mismo con que Dios se ama a sí propio, y mutuamente se aman las tres divinas personas de la Trinidad Beatísima; es cognoscitivo, eterno sin intermitencias ni desmayos, infinito, desinteresado...

Cuando se acaban de leer los *Triunfos del amor de Dios* por fuerza hay que dar la razón a Fray Antonio de Santa María, que, en el soneto que escribió en recomendación de Fray Juan y de sus *Triunfos,* dijo con mucho fundamento:

«El mismo puro amor fué su maestro,
y amor puede enseñar seguramente
a todos, pues su cumbre ha ya subido» (53).

(53) Este soneto va al principio del tratado de Fr. Juan de los Angeles. En la ed. de Madrid de 1912, en la pág. 3.

En el año 1595 terminó de imprimir en Madrid la Viuda de Pedro Madrigal los *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto Reyno de Dios, que según el santo Evangelio está dentro de nosotros mismos,* obra escrita por Fray Juan de los Anglees de 1589 a 1592, durante su permanencia en Sevilla como fundador del Convento de San Diego. Va dirigido este tratado al Cardenal Archiduque Don Alberto de Austria.

En el *Prólogo al lector* sintetiza el mismo Fray Juan el contenido de estos coloquios, que pone en boca de un discípulo y un maestro: «El titulo del libro tambien es nuevo, pero a proposito de lo que en el se trata, que es dar documentos para conocer el Reyno de Dios, que está en nosotros, y enseñar el orden que se ha de tener para gozar del. De lo qual largamente trata el primero Dialogo... Y presuponiendo de antemano, que para la entrada y habitacion de este Reyno espiritual y divino, adonde se halla justicia, paz, y gozo del Espiritu Santo, se requieren muchas cosas: la primera de todas hallo yo que es la limpieza de alma, la qual no se alcança sino es por destierro de todo pecado. Desto, y de la penitencia que los destierra, trata el segundo Dialogo... Y porque para entrar son necessarias puertas (que no ay saltaderos ni portillos para el Reyno de Dios) tratase dellos en el tercero, quarto y quinto. El sexto continua la materia del quinto, que es de la passion y muerte del Hijo de Dios, y descubre muchos engaños que se veen cada dia, especiamente en mugeres... Habla tambien de aquella milagrosa transformacion de nuestro padre san Francisco en Christo crucificado, con las condiciones que ha de yr acompañada la meditacion de sus dolores, para sentirse como conviene. Y porque ay enemigos visibles, y invisibles, que defienden, o impiden la entrada a esta tierra de promision... Siguese luego tratar dellos, y de los daños que haçen, y del orden que avemos de guardar para vencerlos. Lo cual comiença a enseñar este sexto Dialogo, y lo acaba el septimo... y el todo para salir con tan rica empresa, la qual alcançada, queda saber que exercicios han de ser los del que ya descubrio y possee este Reyno: con que leyes ha de bivir, como se ha de aver sobre si, debaxo de si, fuera de si y dentro de si... Lo primero y segundo, enseña el octavo Dialogo: lo tercero, el nono; lo quarto, el último» (54).

En las obras de Fray Juan de los Angeles, no solamente hay

(54) Cito por la primera edición, Madrid, 1595, de los *Diálogos de la conquista del reino de Dios.* Lo transcrito se halla en las dos últimas hojas del Prólogo, que no lleva foliación. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: L-13-382.

doctrina ascética y propiamente mística también, valiosísima por cierto, sino puntos de vista e ideas muy interesantes para la Historia de la Filosofía, aunque no sean exclusivamente propios y originales de Fray Juan. Sobre todo, esos puntos de vista tienen gran interés para la Historia de la Psicología: porque, como notó Rousselot: «Si, parmi les mystiques espagnols, nous pouvons, par une désignation un peu ambitieuse, appeler Malón de Chaide le métaphysicien de l'amour, le franciscain Jean des Anges en sera le psycologue et le moraliste» (55). Como son muchas las doctrinas psicológicas de Fray Juan de los Angeles que merecen ser señaladas, solamente me fijaré en las de mayor relieve.

Sobre la naturaleza del alma humana es curiosa la doctrina de Fray Juan de los Angeles, inspirada en Blosio, Taulero y Rusbrochio, acerca de lo íntimo del espíritu. En el alma hay algo más íntimo y más valioso que sus tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad, algo que es origen y principio de estas potencias; y es el centró, lo íntimo, el ápice, la mente, el hondón del alma; es «la simplicissima essencia della... lo mas interior y secreto, donde no ay imagines de cosas criadas, sino... la de solo el Criador... summa tranquilidad, y summo silencio: porque nunca llega a este centro ninguna representacion de cosa criada, y según el somos deiformes, o divinos, o tan semejantes a Dios, que nos llama la sabiduria dioses. Este intimo desnudo, raso, y sin figuras, está elevado sobre todas las cosas criadas, y sobre todos los sentidos y fuerças del anima, y excede al tiempo y al lugar, y aqui permanece el alma en perpetua union, y allegamiento a Dios, principio suyo. Quando este intimo (al qual la luz eterna, y no criada, continuamente ilustra y esclarece) se manifiesta y descubre al hombre, en gran manera le aficiona y enternece» (56). De esta parte superior del alma, del espíritu íntimo, proceden todas las facultades anímicas. En ella reside Dios como en el cielo; y en ella podemos hallar al Señor y hablarle mientras de ella no le desterremos por el pecado.

Acerca de la entidad del hombre, expone Fray Juan de los Angeles la doctrina de las tres naturalezas que cabe distinguir en el mismo hombre: una animal, otra racional y otra divina, cada una de ellas con una facultad cognoscitiva y otra apetitiva características. El hombre animal conoce por los cinco sentidos externos, que envían

(55) *Lzs mystiques espagnols*, Paris, 1867, cap. II, pág. 114.
(56) Páginas 16 y 17 de la ed. cit.: Madrid, 1595, diálogo I §. II.

sus respectivas percepciones al cerebro; y en este órgano ve el hombre los objetos exteriores por ciertas imágenes que compone y modifica y retiene en la memoria. El hombre animal posee una facultad apetitiva y sensible; y si vive según ella se torna semejante a las bestias. El hombre racional tiene una potencia cognoscitiva, que es la inteligencia o la razón, cuyo oficio es pesar todas las cosas y apreciar cuáles son verdaderas y buenas, y cuáles falsas y malas: facultad que saca consecuencias de premisas establecidas, que percibe lo insensible y que no usa de órgano corporal alguno. Hay asimismo en el hombre racional una facultad apetitiva, el libre albedrío o apetito de razón, que se mueve por lo que la inteligencia le dicta y enseña. Quien ejercita esta vida racional se enriquece en sabiduría y en virtudes. Esta vida racional es aun imperfecta y defectuosa: la perfección suma del hombre está en la vida correspondiente al tercer hombre que hay en nosotros: la vida divina. En este hombre divino hay, asimismo, un principio cognoscitivo, «que recibe inmediatamente cierta lumbre natural de Dios, por la qual se conoce la verdad de los primeros principios, conocidos los terminos» (57). Hay también en el hombre divino algo apetitivo: «un suave, agradable, y puro amor del anima, que inmediatamente recibe inclinacion al sumo bien, assi representado por la simple inteligencia, y naturalmente se mueve a lo bueno» (58). A esta vida suprema del hombre la llama Rusbrochio vida divina, porque en ella el alma contempla a Dios, y se une a El y le goza por amor.

Siguiendo la doctrina clásica en los escolásticos franciscanos, con Escoto a la cabeza, Fray Juan de los Angeles sostiene que el alma es de tal modo una en su sér, que no hay distinción real entre la esencia y las facultades del alma: todas estas entidades son una misma cosa, que, por la diversidad de funciones que realiza, recibe distintos nombres, pero que en su entidad real es una e idéntica.

Respecto a los actos cognoscitivos intelectuales, Fray Juan de los Angeles, siguiendo a Gersón, Hugo de San Víctor, etc., distingue tres especies: la cogitación, que es un pensamiento vago, vano y sin fruto, en el cual no hay trabajo ni fatiga, sino sólo un discurso espontáneo sobre lo que se le va ocurriendo a la inteligencia; la meditación, que es un pensamiento detenido y atento, que busca alguna verdad y lo hace con trabajo y fatiga; y la contemplación, que es ese mismo

(57) *Diálogos de la conquista del Reyno de Dios.* Diálogo I, § IV, pág. 24. Edición cit.
(58) Loc. cit.

pensamiento detenido y atento que busca la verdad, pero sin trabajo ni fatiga, y poniendo, en cambio, gusto y deleite en el mismo acto. La meditación pasa muchas veces a ser contemplación.

Otro detalle muy curioso y hoy de gran actualidad es el que ofrece Fray Juan hablando de la introversión y de la extroversión del alma. Introversión «es palabra latina, de un verbo que significa bolver, y de un advervio que significa adentro, y juntos quieren dezir, bueltas adentro... las introversiones son... entradas, o encerramientos a lo intimo y secreto del alma» (59). «La extroversion, o salida a fuera, es una displicencia que de si mismos tienen [se refiere a los varones recogidos], y desestimacion y anichilacion propia» (60).

De los actos volitivos, Fray Juan de los Angeles analiza el amor con una perfección y una elocuencia tales, que justifican plenamente el juicio de Menéndez y Pelayo al escribir: «Los libros más clásicos y bellos acerca del amor de Dios, durante el siglo XVI, son los debidos a plumas de frailes menores, y entre todos ellos daría yo la palma, de buen grado, al extremeño Fray Juan de los Angeles» (61). En los primeros capítulos de los *Triunfos del amor de Dios* y de la *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma* se estudia lo que son los diversos amores que cabe distinguir; se explica cómo el amor racional de la creatura hacia Dios puede ser: amor natural, espontáneo, imborrable, impreso y concreado con el alma, por el cual ésta es llevada a Dios como a su fin y a su bien sumo; amor deliberativo, procedente de la voluntad, que ilustrada por el entendimiento, elige y va hacia lo bueno; amor sobrenatural e infuso, que es la caridad que se comunica al alma y hace al hombre agradable a Dios y digno de la vida eterna; y amor fruitivo y actual, que «consiste en un experimental gusto de la suavidad íntima de Dios, que proviene del ayuntamiento del ánima con su objeto supremo, que es el mismo Dios», y «no tiene su asiento en la sensualidad, sino en el ápice o parte superior de nuestra mente» (62).

Fray Juan de los Angeles sensibiliza admirablemente las ideas, tanto respecto a lo que dentro de su obra es sólo detalle, cuanto

---

(59) *Diálogos de la conquista del... Reino de Dios*, Diálogo X, §§. II y III, página 380. Ed. cit.

(60) Op. y ed. cits. Diálogo X, §. IV, pág. 383.

(61) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II, cap. VII, pág. 138, Madrid, 1884.

(62) *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma*, parte I, cap. I, página 282, edición de Madrid de 1912 de las *Obras místicas* de Fr. Juan de los Angeles.

respecto a lo que, supuesto el plan de sus tratados, tiene importancia excepcional. Así, para ponderar la pequeñez del hombre, dice que es «hijo del lodo y nieto de la nada» (63). Para dar a entender que el amor ennoblece o envilece al amante según que el objeto amado sea excelso o miserable, compara a la voluntad que ama con la mujer que se casa: porque así como socialmente la mujer sigue la condición del marido y se ennoblece o envilece según que el marido sea de una u otra condición, así la voluntad se une al objeto que ama y se encumbra si el objeto amado es perfecto y excelso, y se abate y rebaja si es sucio, pequeño y deleznable.

Todo esto lo dice Fray Juan de los Angeles en una prosa tan bella y elocuente, que hay trozos en los libros del Franciscano español, como el final del capítulo II de la primera parte de la *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma*, que yo creo se pueden colocar entre lo más perfecto y acabado que ha escrito mano de hombre.

Anticipándose a los modernos Fray Juan emplea el pronombre personal yo para significar la misma alma, el sujeto pensante; y así dice que el «bien me quiero» es «aquel yo a que se hallaba muerto el apóstol para vivir en Cristo».

Otros detalles de doctrina psicológica, no filosófica, sino mística, podríamos señalar, y muy curiosos, sin duda, en las obras de Fray Juan si no fuera por el temor de salirnos del campo exclusivamente filosófico a que pertenece nuestro estudio. Sólo voy a fijarme en dos puntos, a fin de mostrar la sutileza del análisis psicológico de este Autor franciscano.

El primero es la explicación de por qué se puede decir, en sentido ortodoxo, que los justos son accidentalmente hombres y sustancialmente dioses: «el alma transformada en Dios por amor, mas bive para Dios que para si; porque no ya lo que le pide el hombre exterior, sino lo que Dios le ordena, quiere, y sigue. Y como el alma está mas donde ama que adonde anima, siguese que es mas de la cosa amada, que suya. Y en este sentido se puede dezir, que los justos accidentalmente son hombres, y sustancialmente dioses, pues por su divino espiritu son regidos, y biven» (64).

Otro punto importantísimo de la Psicología mística de Fray Juan de los Angeles es su declaración de lo que propiamente es el acto místico: «Digo que todo el toque de la Teologia mistica está, en que

(63) Op. y ed. cits., parte I, cap. II, pág. 284.
(64) *Diálogos de la conquista del... Reyno de Dios*, Diálogo I, §. IV, pág. 33. Edición cit.

el entendimiento calle, y la voluntad goze. Lo qual no es mas, que juntarse el alma con Dios sin otro medio, que el amor. Que el entendimiento, mientras bivimos en carne mortal, no se puede juntar a Dios sin el medio de las criaturas, por las quales tiene su conocimiento; pero la voluntad sin ellas ama, y se abraça con solo Dios, dexando a una parte lo que no es el. Y verdaderamente todo calla en el alma, quando para solo Dios tiene ella el oydo atento» (65).

En resumen: dentro de la tendencia mística, e influído principalmente por los místicos alemanes, Tauler y Ruysbroeck, por los escolásticos de dirección escotista y por los pensadores platónicos, Fray Juan de los Angeles es psicólogo de algún interés y novedad, aunque no llegue a ser grande su originalidad de ideas.

* * *

Si bien no de la importancia e inetrés que los seis maestros espirituales de que hemos hablado hasta ahora, tuvo la escuela franciscana española otros muchos escritores en el siglo XVI; y, ya que no sea posible otra cosa, hemos de dejar consignados aquí sus nombres y las obras místico-ascéticas de algunos de ellos, verdaderamente dignos de perenne recuerdo, como: FRAY JUAN DE DUEÑAS, por su *Espejo de consolación de tristes* (Sevilla, 1543); FRAY GABRIEL DE TORO, que compuso un tratado de *Teulugía mystica, union del alma con Dios* (Zaragoza, 1548); FRAY ANDRÉS DE ORTEGA, que escribió un *Libro de via spiritus* (Toledo, 1550); el lego hispalense FRAY JUAN BAUTISTA DE VINONES, autor del *Espejo de la consciencia que trata de todos los estados, como cada uno en el suyo deve averse para vivir con limpia y pura consciencia* (Medina del Campo, 1552); el burgalés FRAY JUAN DE GAONA, evangelizador de los indios mejicanos, que escribió unos *Diálogos de cosas espirituales*; FRAY FRANCISCO ORTIZ, padre del *De ornatu animae, liber unicus* (Alcalá, 1549); FRAY JAIME DE ALCALÁ, que publicó un tratado con el título bien estrafalario de *Cavallería christiana* (Alcalá, 1570); FRAY JUAN DE COVEÑA, a quien se debe el *Remedio de pecadores* (Alcalá, 1572;) FRAY FRANCISCO ORTIZ ARIAS, escritor de tres tomos sobre *Los mysterios de la sacrossanta pasion de Christo nuestro Redentor y Señor* (Alcalá, 1578) y del *Remedio contra el pecado* (Madrid, 1603); FRAY FRANCISCO NÚÑEZ, que dió a las prensas el *Retrato del pecador dormido* (Salamanca, 1575) y el *Tratado del hijo pródigo* (Salamanca, 1575); FRAY JUAN DE BONILLA,

(65) Op. y ed. cits. Diálogo X, §. XVI, pág. 414.

a quien se debe un *Tratado de quan necesaria sea la paz del alma y como se puede alcanzar* (Alcalá, 1585); Fray Baltasar Pacheco, que compuso, además de otros varios libros, unas *Meditaciones del amor de Dios* (Salamanca, 1582); Fray Francisco Ortiz Lucio, que nos ha dejado los veinte tratados del *Jardín de amores sanctos* (Alcalá, 1589), el *Jardín de divinas flores del sacerdote christiano* y la *Mystica Theulugía y Tratado de sacramentos y remedio contra el pecado y consuelo del pecador;* el eruditísimo y muy clásico Fray Juan de Pineda, autor de treinta y cinco diálogos de *Agricultura christiana* (Salamanca, 1589); el catalán Fray Angel del Pas, que imprimió dos tratados eucarísticos *De digna et necessaria preparatione ad suscipiendum sanctissimum Eucharistiae Sacramentum* (Roma, 1595) y *De Coena eucharistica* (Roma, 1595), y, además, el *Breve trattato del cognoscere et amare Iddio* (Roma, 1598), *De oratione jaculatoria* (Roma, 1598) y *De cognitione et amore Dei* (Roma, 1591); Fray Diego de Murillo, autor de la *Instrucción para enseñar la virtud a principiantes y escala espiritual para la perfección evangélica* (Zaragoza, 1598); Fray Alfonso de la Cruz, que publicó el *Camino de salvación y compendio de la vida espiritual*; ....

V. Escuela agustiniana.

La Orden de San Agustín tuvo en la España del siglo xvi un número grandísimo de escritores de Ascética y de Mística, que, a la vez, ilustraron la literatura castellana como verdaderos maestros de nuestra lengua (66). No es posible estudiar ahora todos esos autores: sólo haré una ligera exposición de las doctrinas de los tres que, además de Fray Luis de León, ya estudiado anteriormente (67), tienen, a mi juicio, mayor importancia desde el punto de vista filosófico; y, aunque sólo sea de paso, haré constar que en la VXIª centuria vivieron:

Fray Luis de Alarcón, cuyo rarísimo *Camino del cielo* (impreso en Alcalá, por Juan de Brocar, en 1547) enseña, en un castellano hermosísimo, a ir a la gloria por medio de la lección, meditación y oración.

---

(66) Acerca de los místicos y ascetas agustinianos, véase, sobre todo, la obra del P. Ignacio Monasterio *Místicos agustinos españoles*, dos volúmenes, impresos en El Escorial en 1929. Son estudios anteriormente publicados por el P. Monasterio en las revistas agustinianas *España y América* y *Archivo agustiniano*.

(67) Lib. II de esta *Historia*. Cap. II. págs. 533 a 569. del tomo I.

El venerable Fray Luis de Montoya (nacido en Cuenca en 1497 y muerto en Lisboa en 1569), que en sus *Obras de los que aman a Dios en nueve tratados* (impresas en Lisboa, por Juan de Barreira, en 1565) enfervoriza al cristiano con los opúsculos sobre la Pasión de nuestro Señor, el Santísimo Sacramento, la unión del alma con Dios, la santa Cruz, el agradecimiento a Dios, las obras de los que aman a Dios, el ejercicio diario de amor divino, la estación espiritual del cristiano, y la instrucción a un su amigo.

El Beato Fray Alonso de Orozco (nacido en Oropesa en 1500 y muerto en Madrid en 1591), quien explica por qué comenzó a escribir y da la nota bibliográfica de la mayor parte de sus libros en estas palabras de sus *Confesiones:* «morando yo en nuestro monasterio de Sevilla (68) y estando durmiendo, vi en sueños a vuestra purísima Madre (69), la cual me dijo una sola palabra, y fué: escribe... Tornado a dormir, la misma noche, volví a verla, y díjome: escribe... Luego puse mano en escribir el libro del *Vergel de oración y monte de contemplación;* y tras este otros en romance, que son: *Memorial de amor santo, Regla de vida cristiana, Examen de la conciencia, Exercitatorio espiritual. Soliloquios de vuestra sagrada pasión, Victoria del mundo, Arte de amar a Dios, la Reina de Sabá, el Epistolario cristiano, un catecismo, las victorias y martirio de los dos Juanes, Victoria de la muerte, las vidas de los dos santos de nuestra Orden, y las siete palabras que vuestra bendita Madre habló declaradas en siete sermones.* Finalmente escribí en latín *todas las festividades de esta Señora del mundo, Adviento y Quadragésima, con todas las dominicas del año y sanctoral, Regalis institutio y sobre los Cánticos de Salomón...* Suplico a Vuestra Majestad, que esta doctrina sea a gloria vuestra escrita, y para utilidad de las almas con vuestra preciosa sangre redimidas, y también para honra de vuestra gloriosa Madre, que por vuestra voluntad por dos veces me dijo: Escribe» (70).

En algunos de estos libros, el Beato Orozco hace alusiones a distintas verdades filosóficas, fundándose siempre en la doctrina escolástica, que acepta y sigue con fidelidad.

Fray Marco Antonio de Camós y Recasens (nacido en Barcelona en 1544 y muerto en Nápoles en 1606, después de haber sido

---

(68) En el año 1542.
(69) Se dirige a nuestro Señor Jesucristo.
(70) *Confesiones del muy venerable Padre Fray Alonso de Orozco,* lib. III, capítulo IX, pág. 96, t. III de las *Obras* del Beato Orozco impresas en Madrid en 1736.

militar, gobernador de Cerdeña, casado y con hijos, viudo, fraile, doctor, prior, visitador, provincial, arzobispo electo de Trano, en el Reino de Nápoles,...), quien antes de ser religioso agustino escribió en versos castellanos *La fuente deseada, o institución de vida honesta y cristiana, en que se enseña el camino de las virtudes*, obra que se publicó, mucho después de ser compuesta, en Barcelona, por Lelio Marini, en 1598; y que siendo prior del Convento de San Agustín de Barcelona imprimió en dicho Monasterio, en 1592, el *Micocrosmía y gobierno universal del hombre cristiano para todos los estados y cualquiera de ellos*, declarando, en hermosos diálogos, compuestos a imitación de los *Nombres de Cristo*, dónde está la perfección cristiana dentro de todos los estados: reyes, magistrados, eclesiásticos, religiosos, mercaderes..., instruyendo al lector sobre los vicios más frecuentes y las virtudes más propias de cada uno de esos estados.

Fray Rodrigo de Solís (hispalense, que murió en Valencia en 1583), apologista en la primera parte del *Arte dada del mismo Dios a Abraham para le servir perfectamente* (impreso en Valencia, por Pedro de Huete, en 1574), y asceta en la segunda parte de esta misma obra, en la cual compendia el medio de servir siempre a Dios en las palabras que el Señor dirigió al Patriarca Abraham: «Ambula coram me et esto perfectus», para lo cual Solís busca ayuda en las siete consideraciones que, siguiendo al salmo CII, establece para cada día de la semana, presentado a Dios como perdonador, médico, redentor, misericordioso, juez supremo, remunerador, resucitador y glorificador aun de los cuerpos de los justos.

Fray Francisco Díaz de Zárate (nacido en Madrid, y muerto en 1597), que en los doce *Discursos de la paciencia cristiana* (impresos en Alcalá, por Juan Iñiguez de Lequerica, en 1592), con estilo castizo, llano y sobrio, y con método ordenado y claro, agotó cuanto puede decirse sobre la existencia, naturaleza, cualidades... de la virtud que considera; los motivos por los que Dios nos envía los trabajos; utilidades y provechos que nos vienen de las adversidades; razones y ejemplos que nos enseñan a tener paciencia en todos los trances; remedios contra la impaciencia; de la paciencia especial para sufrir las injurias, agravios, y otras ofensas; y de los consuelos para los trabajos y penas particulares.

Fray Juan de Tolosa (salmantino según unos y vascongado según otros) que escribió unos diálogos intitulados *Aranjuez del alma* (impresos en Zaragoza, por Lorenzo y Diego de Robles, en 1589),

imitación de los de Fray Luis en los *Nombres de Cristo* (71), haciendo que Deodato, Tolentino y Dionisio platiquen en la huerta del Monasterio césaraugustano sobre la muerte, el juicio final, el pecado: su maldad, castigos y remedios, hablando siempre con gran acierto.

FRAY ALONSO DE SORIA, que en 1598 dedicó al Beato Patriarca Juan de Ribera la *Historia y milicia cristiana de Cavallero Peregrino conquistador del cielo,* aunque este libro no se imprimió hasta el año de 1601 en Cuenca, en casa de Cornelio Bodan. A pesar de que Menéndez y Pelayo califica a esta obra de «pesada» (72), y de que el agustino Padre Bruno Ibeas cree que «es libro... poco digno de aprecio por su forma y fondo estrafalarios» (73), tiene, sin duda, algún mérito de originalidad por ser una novela mística, que describe tres jornadas en las que un niño, nacido en el desierto, guiado por la razón natural y la Providencia divina, llega, primero a la casa del desengaño, después a la del olvido y, por último, a la de la victoria, que es el cielo (74).

Respecto a la nota común que distingue a éstos y a los restantes autores de la escuela ascético mística agustiniana, de los escritores pertenecientes a otras escuelas, no hay coincidencia de pareceres, ni aún entre los mismos agustinos. El Padre Bruno Ibeas (75) y Don Pedro Sáinz (67) entienden que esa nota distintiva es el carácter voluntarista o afectivo de esta escuela, en contraposición al intelectualista o ilustrativo. El Padre Ignacio Monasterio (77) cree que la escuela agustiniana es armónica, es decir, que en cuanto al predominio de la inteligencia o de la voluntad se coloca en un término medio y de equilibrio...

Vengamos ahora a los tres místicos agustinos españoles del siglo XVI que, según antes indiqué, tienen mayor importancia en relación a la Filosofía.

* * *

(71) En otra edición, impresa en Medina del Campo, por Francisco del Canto, en 1589, esta obra lleva el título de *Discursos predicables.*

(72) *Orígenes de la novela,* t. I, Madrid, 1905, pág. 282.

(73) Conferencia sobre los *Ascéticos agustinos españoles,* en el Congreso de Valladolid de 1926. *Crónica oficial del Congreso,* Valladolid, 1926, página 219.

(74) Recuerda esta obra a *El filósofo autodidacto* de Abentofail.

(75) Conferencia sobre los *Ascéticos agustinos españoles.* Ed. cit., pág. 213.

(76) *Introducción a la historia de la literatura mística en España,* Madrid, sin año, cap. V, pág. 227.

(77) *Místicos agustinos españoles,* t. I, El Escorial, 1929, cap. III, página 84.

El primero de ellos es SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, nacido en Fuenllana en 1488 y muerto en Valencia en 1555. Muéstrase el Santo ascético y místico en sus conciones, exposiciones y opúsculos, recogidos por Fray Juan de Muñatones, Obispo de Segorbe y Albarracín y primer biógrafo y editor de Santo Tomás el Español. Mas, entre todos estos trabajos del Santo agustino, he de fijarme en el *Sermón del amor de Dios*, publicado conforme al original autógrafo, que se conserva en el Colegio de los Agustinos Filipinos de Valladolid, por la *Revista agustiniana* (78), bajo la dirección del Padre Tomás Cámara, Obispo que fué de Salamanca. A juicio de Menéndez y Pelayo este sermón es una «de las raras muestras de la elocuencia sagrada del siglo XVI», y pertenece de lleno a «la filosofía de la voluntad» (79).

«Tres cosas hemos de dezir del amor de dios, escribe Santo Tomás de Villanueva, a saber: porque se ha de amar dios, y como se ha de amar, y como podras alcanzar su amor» (80). De estos tres puntos, el Santo desarrolla solamente el primero, concretando así los motivos que nos deben hacer amar a Dios: «amarle as porque es dios, amarle as porque es señor, amarles as porque es tuyo; de manera que le amaras por sí, y amarle as por sus cosas, y amarles as por ti» (81). Del segundo de estos títulos de amor a Dios, trata el Santo somerísimamente: Las cosas todas, aun las irracionales, nos enseñan a amar a Dios, cual le aman ellas: porque las inclinaciones naturales que siguen todos los séres son impulsos y tendencias a Dios, actos de amor a Dios, que imprimió esas tendencias en los séres. Los otros dos fundamentos del amor a Dios los desarrolla el Santo más ampliamente. Dios debe ser amado «por el mesmo y por lo que es, que es sumo bien, en el que sta todo bien y del qual es todo bien; y por esso de todo bien es dignisimo y merecedor... solo dios es digno de ser amado por si, por el qual y al qual es hecho todo amor» (82). «Dios esentialmente y substantialmente es bueno, no por alguna cosa a el aumentada... su ser es ser bueno, ca no se ajunta a la deidad bondad o hermosura, para que dios sea bueno o hermoso, ny a la naturaleza de dios se mezcla bondad; mas el mesmo dios es la infinita y ylimitada bondad, dios es la mesma hermosura, la mesma potencia» (83).

(78) Volumen I, Valladolid, 1881, págs. 42-52 y 168-175.
(79) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, Madrid, 1896, capítulo VII, pág. 138.
(80) *Revista agustiniana*, Valladolid, 1881, pág. 43 del vol. I.
(81) Loc. cit., pág. 44.
(82) Loc. cit., pág. 45.
(83) Loc. cit., págs. 171 y 172.

Respecto al hombre, Dios es el único objeto que puede satisfacer plenamente las ansias y anhelos del alma; y, por esto, nuestro espíritu se inclina naturalmente a Dios por el amor: «Di mezquina ¿que cosa puedes desear que no la halles muy enteramente en tu dios? Si te deleitas en ser sabia, sapientisimo es; si te place la hermosura, hermoso es; si el poderio y la fortaleza, poderossisimo y fortissimo es; si quieres gloria y riquezas, muchas ay en su casa; si deleytes, plazeres y delectationes, ay en su diestra sin fin; si hartura y abundantia deseas, embriagados son de la abundantia de su casa los que le poseen» (84).

* * *

Para la Historia de la Filosofía Española del siglo XVI el más interesante de todos los místicos y ascéticos agustinos es el catedrático de la Universidad de Huesca FRAY PEDRO MALÓN DE CHAIDE o Echaide (85), nacido en Cascante hacia 1530 y muerto en Barcelona en 1589. Su *Libro de la conversión de la Magdalena* (impreso por vez primera en Barcelona, por Huberto Gotard, en 1588), literariamente es un primor de la lengua castellana: «todo colores vivos y pompas orientales, halago perdurable para los ojos», según dijo Menéndez y Pelayo (86), aunque encierre también defectos literarios, como los que señaló Capmany (87). El idioma castellano nunca agracerá bastante a Fray Pedro la defensa briosa que de él hizo en el prólogo del libro citado, vindicando su aptitud para expresar con todo género de perfecciones las más excelsas ideas.

El *Libro de la conversión de la Magdalena* es una exposición originalísima de lo que el Evangelio cuenta de esta Santa penitente. Los textos bíblicos dan ocasión a Fray Pedro para desarrollar cuestiones variadísimas, mostrando lo mucho que valía su ingenio como escriturario, teólogo, filósofo, orador, estilista, poeta...

Del contenido y plan de la obra da idea el mismo Autor al final de la dedicatoria «A la ilustre Señora Doña Beatriz Cerdan y de

(84) Loc. cit., págs. 168 y 170.

(85) Así era el apellido de Fray Pedro según sostiene Don José Ramón Castro en un artículo publicado el 21 de noviembre de 1929 en el *Diario de Navarra*. Se funda en que en el archivo de protocolos de Tudela hay varias escrituras autorizadas por el padre de nuestro escritor, notario que fué de Cascante, el cual siempre firmaba Echaide, no Chaide.

(86) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, cap. VII, pág. 139.

(87) Véase el *Teatro historico critico de la eloquencia española*, t. I, Madrid, 1787, cap. VII, págs. 434-436 del t. III.

Heredia, Religiosa en el Monasterio de Santa María de Casbas, en Aragon»: «Solo me queda agora el dar a vuesamerced cuenta del proceder en este *Tratado de la Magdalena*, para que con mas gusto se lea. Es pues la orden que se divide en cuatro partes: porque, puesto que, siguiendo la cuenta del Evangelio, bastaban solas tres, conforme a los tres estados que de la Magdalena nos pinta, que el primero es de pecadora, el segundo de penitente, el tercero de gracia y amistad de Dios; con todo eso, yo he antepuesto otra parte a estas tres, que es el primer estado del alma antes del pecado, por parecerme necesario de saber cómo va cayendo del estado de gracia en el de pecado» (88).

Al desarrollar este plan trató Malón algunas cuestiones filosóficas.

Explica, por ejemplo, por qué razón los hombres somos tornadizos y mutables en los juicios, a diferencia de los ángeles: «El hombre, que es una naturaleza mas grossera, y no tan pura y tan espejada como los Ángeles, va por otro camino; y es que crio Dios al alma encerrada en un masson de barro, empanada en lodo; y criola (como dixo Aristoteles) como una tabla rasa, sin pintura alguna de especies de cosas, boçal sin noticia de criatura alguna. Fue menester, que abriesse las ventanas de los sentidos, por donde pudiessen entrar el alma las especies y semejanças de las cosas que avia de conocer. De aqui le viene, que tenga menos noticia de lo que entiende, que los Ángeles, y que no pueda calar, ni penetrar los objetos que se le presentan a los sentidos, sino que ha de yr poco a poco, y como haziendo pinitos como niño, que se comiença a soltar, assi ha de haçerlos el alma con el entendimiento. Y como no esta al cabo de las cosas, y el conocimiento dellas depende, y se ha de registrar por los sentidos, entra enterrado y haze mil trampantojos al entendimiento, y muchas vezes entiende verdadero por falso, y ama lo que avia de aborrecer, y al contrario. Y como no puede entender de un golpe las razones que ay en cada cosa para ser amada, o aborrecida, si al principio descubrio algo, por donde le pareciesse que Pedro era digno de ser amado, andando el tiempo suele descubrir faltas, que persuaden

(88) Páginas 277 y 278 del t. XXVII de la *Biblioteca de autores españoles* de Rivadeneyra: *Escritores del siglo XVI*, Madrid, 1853. Sin embargo, en las referencias al *Libro de la Magdalena*, siempre usaré la edición impresa en Lisboa por Pedro Crasbeeck, en el año 1601 (hállase en la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-VII-3-20); pero como esta última edición no reproduce la dedicatoria del libro, tomo esta cita de la edición de Rivadeneyra. Por cierto que el *Ensayo de una biblioteca ibero americana de la Orden de San Agustín por el P. Gregorio de Santiago Vela* (vol. V, Madrid, 1920, págs. 94-106) no cita esta edición lisbonense.

a aborrecerle; y de aqui nace que se mude el hombre, lo qual no es en el conocimiento del Angel. Y por esto se dize el hombre, que es boltizo y mudable, y que jamas esta en un ser» (89).

Comparando el pecado del hombre con el del ángel, afirma Malón que aquél es menos grave que éste, porque el hombre no puede apartarse de Dios con tanta fuerza y tan del todo como el demonio; y para afirmar esto se funda en que, al realizar el hombre sus acciones, «hora sean en el mal, hora en el bien, no las puede hazer, segun todo el conato y impetu de su virtud, porque el cuerpo de tierra, grossero, pesado, y torpe le retarda y detiene, y assi en lo que obra de bien, o de mal, no puede aplicar toda la fuerça de su virtud» (90). En cambio, en el cielo podrá el hombre realizar sus actos espirituales con toda la intensidad que le es posible, porque «el cuerpo no impidira a el alma» (91).

Pero el asunto filosófico que Malón estudió ex profeso y ampliamente fué el del amor, dando fundamento a que Rousselot dijera: «parmi les mystiques espagnols, nous pouvons, par une désignation un peu ambitieuse, appeler Malon de Chaide le metaphysicien de l'amour» (92).

El amor es el medio escogido por Dios para atraer hacia sí a todas las cosas, haciéndose fin y felicidad de ellas. El amor lleva hacia Dios a las criaturas más excelentes, los ángeles y los hombres, no ya por medio del entendimiento, sino de la voluntad: porque ésta es potencia unitiva, que establece unidad entre el amante y el amado; hace que aquél salga de sí, deje su ser y vaya a lo que ama, y tome la entidad del objeto amado, mientras que el entendimiento está quedo, y recibe en sí las especies de las cosas, amoldándolas, para conocerlas, al especial modo de ser de la inteligencia. Por esto, a las cosas cuya entidad excede en perfección a nuestra naturaleza es mejor amarlas que conocerlas, pues al amarlas y unirnos a ellas y transformarnos en ellas perfeccionamos nuestro sér; pero a las cosas inferiores a nosotros es mejor que las conozcamos que no que las amamos, porque si las amamos nos hacemos lo que ellas son y perdemos en excelencia, mientras que al entenderlas las ennoblecemos ajustándolas a la manera de ser de nuestro entendimiento. Luego vale más amar a Dios que entenderle, pues amándole nos elevamos hasta Él, y nos unimos

(89) Cuarta parte, §. 21, fol. 128 r. y v. Ed. cit.
(90) Loc. y ed. cits., fol. 129 v.
(91) Loc. y ed. cits., fol. 130.
(92) *Les mystiques espagnols*, París, 1867, cap. II, pág. 114.

a Él, y vivimos de su propia vida. Por esto dijo el amor: «quedese el entendimiento, pues por el no puedo yo uñir las criaturas con su fin, que es Dios, y afierra, y apoderase de la voluntad» (93). Sin embargo, como ninguna cosa puede ser amada si no es ocnocida primero, «porque la voluntad aunque es señora, empero es ciega, y el entendimiento es su gomezillos y paje que la adiestra» (94), es preciso que alguna noticia o conocimiento del objeto preceda a su amor.

Para los hombres, el amor es la raíz de todos nuestros afectos: todo nuestro ser, gira en torno al amor. Luego en dirigir rectamente el amor está el acierto de nuestra vida. El amor es bueno por su principio, el bien; y es bueno por su término, Dios; hermosura que apetecen todas las criaturas, y en cuya posesión todas ellas descansan y se aquietan. El efecto que la hermosura divina causa necesariamente en quienquiera que la conoce, es el amor. El apetito de ella que se enciende en nuestro ser, es el deseo. Y la unión del alma con la hermosura divina es el deleite. Así, pues, cuando decimos amor, con este nombre significamos estas tres ideas. El amor es algo perfecto, que encierra en sí todas las virtudes; y que si él no va en cualquiera de ellas, las hace perder su entidad virtuosa. El amor es bueno o malo según que sea bueno o malo su objeto; y, como en nosotros nada hay que sea verdaderamente nuestro, sino sólo el amor, si éste es bueno, totalmente buenos seremos nosotros, y si malo, enteramente malos. Si a alguien le entregamos el amor, le entregamos cuanto somos y podemos, sin que nos reste nada que dar; y si perdemos el amor, nos quedamos sin nada de cuanto tenemos. El amor es algo esencialmente voluntario, que no admite fuerza ni violencia. El hombre traspasa y cede el señorío que tiene sobre sí propio al objeto a quien entrega su amor; porque, como es acto de la voluntad y ésta es señora de todas las potencias del hombre, el amor hace que todo el sér del amante pase al dominio del amado. Dios hizo las cosas de suerte que ninguna de ellas tuviese en sí lo más excelente que hay en ellas: la vida, sino que el cuerpo la tuviera en el alma, y ésta en Dios, que esencialmente es la vida. Si, pues, los hombres hemos de tener vida, ha de ser en Dios. ¿Cómo? No entendiéndole, sino amándole: para que el amor nos una a Él y nos comunique la vida divina. De esta manera, el amor lleva y une a las criaturas más excelsas, los ángeles y los hombres, con Dios.

---

(93) Primera parte, §. I, fol. 16. Ed. cit.
(94) Loc. y ed. cits.

Sin embargo, en la cuarta parte del *Libro de la conversión de la Magdalena* es donde principalmente y de modo sistemático desenvuelve Malón de Chaide su doctrina sobre el amor.

Principia Malón declarando las fuentes de la doctrina que va a exponer: «Yo seguire en lo que dixere a los que mejor hablaron desta materia, que son Hermes, Trismegisto, Orfeo, Platon, y Plotino, y al gran Dionisio Areopagita, y a algunos antiquissimos filosofos, mezclando lo que en la sagrada Escritura hallare» (95). Para explicar lo que es el amor, Malón se propone declarar sus propiedades y excelencias, su naturaleza y sus efectos.

Las propiedades que hacen excelentísimo el amor son tres: antigüedad, poder y utilidad.

El amor es antiquísimo y nobilísimo: porque en el caos, que Dios creó antes que todas las cosas, estaba el amor, dando forma y hermosura a lo que de suyo carecía de ellas. En la creación de todas las cosas estaba el amor, que hacía se fuera Dios manifestando más y más al crear los diversos séres. En la creación del hombre estaba singularmente el amor, que hizo que Dios diera al hombre los bienes naturales y los sobrenaturales de la gracia, y hasta a su Verbo e Hijo único y al Espíritu Santo. Tal es la antigüedad del amor. Antes de llegar a esta conclusión, refuta Fray Pedro a aquellos platónicos que piensan que el amor fué la conversión o tendencia primera del caos a Dios; y declara que, según las entendieron Plotino y San Agustín, las ideas divinas son fuerzas infinitas e inefables de la sabiduría divina, una misma realidad con Dios, aunque nosotros las distingamos de Él, y unas de otras entre sí, y les demos diferentes nombres; pero en realidad son idénticas con Dios, sér simplícisimo y uno.

El amor tiene poder y grandeza extraordinarios: porque a él se rinden los hombres, los ángeles y Dios. Es admirable: porque precisamente se ama aquello que admira. Respecto a las cosas sobrenaturales y a las naturales honestas, el amor consiste en el deseo y en la posesión; respecto a las cosas útiles, el amor consiste en la posesión, no en el deseo; y respecto a las deleitables, en el deseo, no en la posesión, que cuando llega resfría y extingue el amor. Dios es lo más alto de todas las cosas honestas; y, por esto, el amor de Dios consiste en el deseo y en la posesión.

El amor nos es provechosísimo: porque nos hace huir y evitar lo malo, lo torpe y lo feo; y seguir y buscar lo bueno, honesto y hermoso.

(95) Parte cuarta, fol. 269 r. Ed. cit.

Todo esto, que no lo logran innumerables leyes, pragmáticas, fueros, aranceles y derechos, lo alcanza el amor.

En sí, en su naturaleza, el amor es, según los filósofos, un deseo de hermosura. Hermosura es cierta gracia que consiste y nace de la consonancia y armonía de muchas cosas juntas. La hermosura puede ser: del alma, que nace de la consonancia y armonía de las virtudes, y que produce una gracia peculiar en el espíritu; de los colores, y es la gracia originada de las líneas y colores de los cuerpos; y del sonido, la gracia causada por el concierto de las voces. La hermosura del alma la percibe y goza el entendimiento; la de los colores, los ojos; y la de los sonidos, los oídos. Si, pues, el amor es deseo de hermosura, y ésta sólo se puede gozar con el entendimiento, la vista y los oídos, síguese que el amor sólo se contenta y satisface con el entendimiento, los ojos y los oídos. Los objetos del olfato, del gusto y del tacto, no tienen hermosura, porque son simples, y la hermosura requiere concordia y armonía, y, consiguientemente, variedad de elementos. Luego el apetito propio de los sentidos del olfato, el gusto y el tacto no es amor, sino torpeza y lujuria. Por otra parte, la consonancia y armonía que requiere la hermosura «es un temple que ay en las virtudes, y en los colores y en las vozes» (96) tan sólo. Luego el amor sólo puede existir respecto a las cosas modestas, concertadas y hermosas, no respecto a las torpes. Luego el verdadero amor, no sólo no puede desear los deleites del gusto y del tacto, vehementes y furiosos, que desconciertan y turban al hombre, sacando de sí al entendimiento, sino que aborrece y huye esas torpes delicias como cosas contrarias a la verdadera hermosura. Desde el instante que esos deleites causan en el hombre desorden y discordia, son torpes y feos, aun en sentido el más propio y estricto.

En cuanto Dios crea y es principio de todas las cosas, le llamamos bueno. En cuanto las atrae a sí y es el medio para que las cosas vayan a Él, le llamamos hermoso. En cuanto es fin de todas ellas y las premia según sus respectivos méritos, le llamamos justo. En cuanto que alumbra y aplica la potencia cognoscitiva de las criaturas para que éstas conozcan, le llamamos verdad. Se dan, pues, a Dios diversos nombres según la variedad de efectos que produce. Así como en el centro de una esfera se unen y reducen a unidad toda la multitud de radios que de él salen y van a la periferia, los cuales a medida que se separan y alejan del centro mutuamente se distinguen más y más,

(96) Cuarta parte, fol. 276 v. Ed. cit.

del mismo modo, Dios es centro que reduce a unidad a todas las criaturas: a unidad respecto a Él, que está en todas y en cada una de ellas y de sus respectivas obras, como el punto está en toda línea, porque Él las crea y conserva y gobierna a todas; y a unidad las unas respecto a las otras, porque, como en Dios no puede haber composición ni accidentes, lo que en Él se halla ha de ser sustancia y sustancia simplicísima, ha de ser Dios; y así todas las criaturas actuales y posibles, tienen unidad en Dios en cuanto que poseen la misma perfección divina, no del modo infinito que Él la tiene, sino de modo limitado y finito, en cuanto son imágenes y retratos de las perfecciones intrínsecas de Dios. De esta suerte, las criaturas, que en sí mismas, esto es, en la periferia, nos parecen múltiples y diversas, en el centro, que es en Dios, se reducen a unidad perfectísima. Otro medio hay que reduce a unidad en Dios la variedad de las cosas creadas, y es el amor a Dios: porque amándole se conforman con Él, y tienen la misma voluntad e idéntico querer que Él. Medio que lleva a esta unidad afectiva de las criaturas con Dios es la hermosura, rayo que parte de la bondad infinita de Dios y nos hace mirar al punto donde nace la luz que le origina, y advirtiendo que ese punto es Dios, le amamos y nos identificamos con Él, y así nos unimos a todas las restantes criaturas: porque, como todas ellas se dirigen y encaminan a Dios como a su centro, amando a Dios, necesariamente amamos lo que en Él se halla, a los séres todos, que están en Él como en centro de gravitación universal. Separándose de Dios, las criaturas se disgregan entre sí, porque se alejan del centro que las reduce a unidad.

La sobreexcelentísima realidad de Dios es su bondad. La hermosura es el acto, el rayo que nace de esa bondad y se derrama y penetra por toda las criaturas embelleciéndolas a todas: a los ángeles, con las ideas o especies de las cosas que les imprimió al crearles; al alma humana, hinchiéndola con la razón y el discurso; a los séres vivientes, dándoles facultad para reproducirse; y a la materia, comunicándole potencia para recibir infinidad de formas. Todo el que contempla la belleza de una creatura cualquiera, que, por fuerza, ha de estar incluída en uno de los cuatro géneros susodichos, amando a esa belleza, que es resplandor de Dios, ha de amar al mismo Dios. Por esto, el amor no puede saciarse con lo que es corpóreo y material; y no puede amar al cuerpo como cuerpo, sino que admira y desea y ama el resplandor de la soberana luz divina que reverbera en el cuerpo como en vaso de cristal.

El amor no es, como decía Platón, un ardiente deseo de gozar con unión perfecta aquello que se juzga hermoso: porque hay amor sin deseo, en los que gozan de lo que aman, y, porque lo poseen, ya no lo apetecen. El deseo es efecto del amor. Cuando el objeto amado está ausente, nace el deseo; y cuando presente, el gozo, el deleite, la quietud. El deseo lleva consigo inquietud, anhelo, defecto; y el amor, sosiego, dicha, perfección. El deseo es, pues, accidente que se produce en ausencia del amor, no es el mismo amor.

Tenemos, en síntesis, que el movimiento por el cual el apetito es llevado al objeto apetecible y digno de ser deseado, le llamamos amor en general, que es una complacencia en lo que se desea. De este amor nace un movimiento, que conduce a quien así desea, al objeto amado; y este movimiento es el deseo. A la posesión del objeto amado, sigue la quietud y el descanso; y esto es la alegría. Así, pues, el objeto amado es el principio y el término del amor, lo que le origina y causa, y lo que le satisface, completa y sosiega.

Según Malón de Chaide, el amor causa estos efectos: El que ama lo desprecia todo por el amado, porque sólo éste le harta y satisface. El amor vence y es más fuerte que la muerte. Hace discretos a los necios, y da aguda vista a los ciegos. Es la suma libertad, porque sólo se rinde a lo que ama. Es productor de concordia. Es amargo, en cuanto que causa la muerte del amante al hacerle olvidarse de sí para pensar sólo en el amado. Es dulce y suave, pues une al amante con lo que voluntariamente apetece y desea. No sabe guardar modo ni razón, porque no es mucho amor el que se deja gobernar por la razón.

La procedencia y el origen de esta doctrina filosófica de Malón de Chaide es múltiple. En general puede decirse que en el fondo Malón es escolástico, con influencias marcadísimas y dominantes de San Agustín. Toda la teoría del conocimiento intelectual, y de la acción de los sentidos en éste, es peripatética, confesándolo abiertamente el mismo Malón, no obstante haber dicho en el prólogo que «Aristotiles escrivio con tanta escuridad como si no escriviera» (97). La doctrina sobre el amor y los conceptos conexos con él: el bien y la belleza, es enteramente neoplatónica. El Padre Fray Marcelino Gutiérrez demostró, con textos paralelos de Malón de Chaide y de Marsilio Ficinio, que tratando del concepto y división de la hermosura (una gracia que nace de la consonancia y armonía de muchas

(97) Folio 7. r. Ed. cit.

cosas y es espiritual, o de las virtudes, de los colores y de los sonidos) Malón, no sólo sigue, sino que traduce a Marsilio (98). La teoría de las ideas es de origen inmediatamente agustiniano, y mediatamente plotiniano y platónico. Las enseñanzas de que el que ama se convierte y trasnforma en el ser del amado; que el amor es el eje de la vida humana... están tomadas de San Agustín. No hay, pues, novedades notables en el contenido de la Filosofía de Malón. La misma distinción entre el amor y el deseo que expone Malón, la había explicado muchos años antes que el Agustino navarro, otro filósofo ibérico: León Hebreo en sus *Diálogos de amor*.

La originalidad de Malón de Chaide está en haber expuesto en párrafos bellísimos y soberanamente elocuentes conceptos que hasta entonces solían expresarse en el estilo férreo y seco del tecnicismo filosófico; aunque es preciso reconocer que, en cuanto al método y a la forma, si bien es cierto que Malón tiene el mérito grande de haber dado hermosura deslumbradora a su libro, incurrió también en defectos de monta: a veces es difuso y hasta inconexo, desarrollando determinados conceptos allí donde el orden interno de la obra y el proceso del raciocinio no los pedía.

En pocas palabras: si por lo que hace al orden histórico y ascético no puede decirse, por lo que atañe al orden filosófico es del todo exacto lo que afirmó el último verso del soneto del agustino Fray Lorenzo Sierra en loor del *Libro* del Fraile de Cascante:

«y oy da el nombre Malon a Magdalena» (99).

* * *

Estudio detenido merece asimismo FRAY CRISTÓBAL DE FONSECA (natural de Santa Olalla y muerto en Madrid en 1621), autor de la *Vida de Cristo Señor nuestro*, de los *Discursos para todos los Evangelios de la Cuaresma* y, sobre todo, del famoso *Tratado del amor de Dios*, impreso por vez primera en Salamanca, por Guillermo Foquel, en 1592.

Son bien conocidas las discusiones provocadas por esta obra.

---

(98) *Fr. Luis de León y la Filosofía española del siglo XVI*, Madrid, 1885, capítulo III, págs. 113 y 114.

(99) Al frente del *Libro de la Magdalena*, fol. 10. Ed. cit. Como poeta místico Malón de Chaide ha sido estudiado por Don Pedro José Pidal: *Malón de Chaide, o estudio sobre la poesía mística del siglo XVI*, págs. 143 a 175 del t. II de los *Estudios literarios de D. Pedro José Pidal*, Madrid, 1890.

Miguel de Cervantes, en el prólogo de la primera parte del *Quijote*, hablando de la manera fácil de mostrarse erudito en letras humanas, dice: «Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepais de la lengua toscana, toparéis con Leon Hebreo, que os hincha las medidas; y si no quereis andaros por tierras extrañas, en vuestra casa teneis a Fonseca, *Del amor de Dios*, donde se cifra lo que vos y el más ingenioso acertare a desear en tal materia» (100). Vicente Espinel, en el prólogo de la *Vida del escudero Marcos de Obregón*, asegura que: «El Padre Maestro Fonseca escribió divinamente del amor de Dios, y con ser materia tan alta, tiene muchas cosas donde puede el ingenio espaciarse y vagarse con deleite y gusto, que no siempre ha de ir con el rigor de la doctrina, ni siempre se ha de caminar con la flojedad del entretenimiento» (101). San Francisco de Sales, en el prólogo de la *Práctica del amor de Dios*, enumera varios de los autores que le habían precedido en desarrollar este tema; y entre ellos asegura que: «Fray Cristóbal de Fonseca, religioso agustino, dió a luz otro [tratado] más dilatado en que dice muchsa cosas buenas» (102).

En cambio, Menéndez y Pelayo califica el *Tratado* de Fonseca de: «libro de verdadera decadencia, farragoso y pedantesco, y tal que sólo debe la reputación que disfruta entre los que no le han leído, a la casualidad de haberle citado Cervantes en el prólogo del *Quijote*, nada menos que en cotejo con León Hebreo... Fonseca, es, sin duda (para hablar claro), uno de los menos originales y de los más ilegibles místicos españoles. Sólo a título de compilación, aunque desaliñada y sin arte, puede tener su valor, y esto para quien no conozca los originales que saqueó a manos llenas. El libro pertenece a la categoría de los llamados *predicables*, es decir, de los reportorios de lugares comunes, sentencias y textos para uso de los predicadores (Fonseca lo era de mucha fama), sin una centella de espíritu propio en el autor. Hasta el estilo, que todavía es de buen tiempo, se mueve lánguido y perezoso, obstruído por innumerables alegaciones de los antiguos y de los Santos Padres. No he encontrado ni un solo razonamiento que me llame la atención, ni por su novedad, ni por la manera

(100) Página XLII, t. III de las *Obras de Cervantes*, Argamasilla de Alba, 1863, edición del *Quijote* preparada por Don José Eugenio Hartzenbusch.

(101) Páginas II y III del *Prólogo del autor*. Edición de Barcelona, 1881.

(102) Página 11 de la versión castellana editada por el *Apostolado de la Prensa*, Madrid, sin año.

de expresarle: frases sueltas hay algunas felices, y es lo menos que se puede pedir a un libro de esa época» (103).

He aquí ahora un resumen de la doctrina de Fonseca sobre el amor (104). El amor es de dos clases: amor metafórico, la inclinación de todos los séres, aun de los irracionales, a sus fines y actos propios y perfectivos; y amor estricto, el de los séres inteligentes: Dios, los ángeles y los hombres. El amor es acto propio de la voluntad. Lo característico del amor es unir al amante con el amado. El amor es principio y raíz de todas nuestras pasiones; es fuerte, osado y animoso; tiene muchas obras, pero pocas palabras; todo lo allana y facilita; obtiene gloria del tormento; transforma al amante en el amado; y llega hasta sacar de sí al amante, y hace propio lo que es del amado. Son motivo y causas del amor: la bondad del objeto y la semejanza, sobre todo moral, entre el amante y el amado; y singularmente el amor previo, pues el amor sólo se paga con amor. El amor que Dios tiene a los hombres no admite comparación con ninguno de los amores que nosotros conocemos: crece aun siendo correspondido con ingratitud por los hombres; y no consiente que otro amor exceda al suyo en el corazón del hombre. El hombre debe corresponder a este amor que Dios le tiene entregando a Dios lo mejor que posee: el amor, y amándole sobre todas las cosas y con todo su afecto. En Dios está cuanto puede movernos a amar a alguien: bondad, hermosura, grandeza, gratitud... Debe, también, el hombre amar al prójimo, aun al enemigo; pues quien no ama a su prójimo, a quien ve, mal amará a Dios, a quien no ve. El hombre debe vencer el amor propio y mal entendido, en cuanto opuesto al amor de Dios, y despreciar los bienes de la tierra, que no merecen ser amados, por ser ruines, inestables y engañosos. El hombre debe amar con regla y medida a sus padres, a sus hijos, a su cónyuge, a su patria terrena. Sobre todo, el hombre debe amar a su patria eterna: el cielo, donde disfrutará de felicidad infinita y se librará de los males sin cuento del infierno.

Tal es en pocas palabras, que aquí no es necesario un extracto más extenso, el contenido del *Tratado del amor de Dios* de Fray Cristóbal de Fonseca. No es, ciertamente, este libro una obra de originalidad, ni de otro mérito verdaderamente extraordinario. Desde luego, limi-

(103) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II, Madrid, 1884, capítulo VII, págs. 157 y 158.

(104) Utilizo el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: R-16.673.

tándome al orden estrictamente filosófico, que es el que a mí me incumbe, yo no veo ese mérito en el libro consabido; pero tampoco creo que sea un estudio ramplón, punto menos que indigno de ser leído. Prescindiendo de toda apreciación puramente subjetiva, que, por serlo, pudiera fácilmente desorientar en el juicio, hay un hecho objetivo e indiscutible que demuestra esto mismo: el *Tratado* de Fonseca se ha editado muchas veces en castellano, y, además, se ha traducido e impreso en italiano y en latín (105). En suma: es un buen libro, aunque no llegue a ser un gran libro.

VI. Escuela de la Compañía de Jesús.

Aunque la milicia ignaciana nació en el siglo XVI, fué tan rápido su desarrollo que en la misma centuria logró una importancia excepcional en todos los campos de acción a donde puede llegar la actividad de una orden religiosa.

La escuela de la Compañía de Jesús es ascética; y parece que puede caracterizarse por el predominio de la tendencia sistematizadora y metódica al tratar de los caminos y medios para alcanzar la perfección espiritual del cristiano. Aunque siempre ha habido en la Compañía de Jesús varones verdaderamente místicos en su vida y trato con Dios, y San Ignacio de Loyola fué el primero de todos ellos, sin embargo, no existen entre los escritores jesuítas místicos propiamente tales, tomando la Mística en sentido estricto y riguroso.

La base de la escuela ascética jesuítica es, sin duda, San Ignacio de Loyola: él dió forma peculiar y modo de ser propio a la Compañía de Jesús; y en torno al *Libro de los ejercicios espirituales* gira siempre toda la doctrina ascética que durante el transcurso de los siglos han expuesto los jesuítas.

Sabidísimo es que San Ignacio de Loyola (nacido en Azpeitia en 1491 y muerto en Roma en 1556) escribió, desde 1521 a 1541, el *Libro de los ejercicios espirituales*, aunque el núcleo y lo principal del opúsculo lo redactó en Manresa en el año 1522; y que en este librito ordenó tan acertadamente la doctrina católica, tomada de la Sagrada Biblia, de la tradición apostólica y de los Santos Padres, incluyendo en ella algunas cosas enteramente originales suyas, como las parábo-

(105) Véase el *Ensayo de una biblioteca ibero americana de la Orden de San Agustín*, por el P. Gregorio de Santiago Vela, vol. II, Madrid, 1915, páginas 622-628.

las del llamamiento del rey temporal, de las dos banderas y de los tres binarios, y algunas reglas prácticas para la vida espiritual del cristiano (106), que quien siga fielmente al Santo, saldrá, sin duda, del pecado mortal, si en él se halla, y llegará al amor de caridad más puro hacia Dios, nuestro Señor.

Para esto, San Ignacio de Loyola establece, ante todo, lo que llama *principio* y *fundamento:* «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima» (107). Luego hace considerar al ejercitante lo que separa y aparta al hombre de este fin: el pecado; y dirige la primera parte del libro, que el Santo llama semana, a destruir el pecado mediante el arrepentimiento y la peniencia. Para esto pone ante la vista los desastrosos efectos del pecado en los ángeles rebeldes, en Adán y Eva y en el alma que por un solo pecado mortal se halla condenada en el infierno. Después ahonda más, y hace que el ejercitante considere los pecados propios, cometidos en todas las edades y circunstancias de la vida, y que pondere la gravedad y malicia intrínsecas que en sí lleva cada pecado, máxime si se compara quien es el hombre, que ultrajá a Dios pecando, y quien es Dios, ofendido por el pecado; y, por último, pone ante la consideración las terribilidades del infierno, para que, comprendiendo la magnitud de la pena que padecen los condenados, el temor del castigo haga detestar el pecado y no venir

---

(106) Se ha discutido bastante sobre la originalidad del *Libro de los ejercicios espirituales.* Sobre todo, se le ha presentado como obra inspirada en el *Ejercitatorio de la vida espiritual* de Fray Francisco García de Cisneros, Abad benedictino de Montserrat (que nació en 1455 y murió, en olor de santidad, en 1510), obra que se imprimió en Montserrat, en el año 1500. Así lo sostuvieron: en el siglo XVII, los benedictinos Fray Antonio de Yepes y un Abad Constantino Cayetano, aunque esta firma parece un seudónimo; y en nuestros días Fray Juan Marcial Besse, Cotejando el *Ejercitatorio* de García de Cisneros y los *Ejercicios* de San Ignacio, parece claro que, aunque existen algunas semejanzas entre ambos libros, no puede afirmarse con fundamento que San Ignacio tomase grandes cosas de Fray Francisco García de Cisneros. Sobre este punto, y en general sobre las fuentes internas y externas del *Libro de los ejercicios espirituales*, puede verse el capítulo III de los *Prolegomena in Exercitia spiritualia Sancti Ignatii de Loyola*, publicado en la colección *Monumenta historica Societatis Iesu, patribus ejusdem Societate edita. Monumenta Ignatiana. Series Secunda*, Madrid, 1919.

(107) Página 22 de la edición *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola.* I. Texto original. II. Traducción del P. Roothaan, Bilbao, 1922. San Ignacio escribió los *Ejercicios* en castellano tosco e incorrecto, pero expresivo y vigoroso. El autógrafo ignaciano se ha perdido. Consérvese un manuscrito de la primera mitad del siglo XVI corregido por mano del Santo. La primera impresión de los *Ejercicios* se hizo en Roma en 1548, en versión latina. En castellano se imprimieron por vez primera, también en Roma, en 1615.

nuevamente a él, si el amor de Dios fuere, por ventura, tan débil que no moviere al alma a servir de veras al Señor. Libre ya el hombre para caminar a su fin último, por haberse limpiado del pecado, ha de seguir a Cristo, que quiere conquistar al mundo entero y llevar a todas las almas a reinar con El en la gloria. A mover al ejercitante a este fin dedica San Ignacio las tres últimas partes o semanas de los *Ejercicios.* Cual fundamento de todas ellas pone el Santo el llamamiento del rey temporal, para que la meditación de esta parábola haga que el ejercitante se decida a no ser sordo, sino presto y diligente, a la voz del Señor, y cumpla siempre y en todo la voluntad divina. Como único medio eficaz y práctico de realizar este ideal, San Ignacio presenta la imitación de Jesucristo en la humildad, mortificación, desprecio de las riquezas, y en las demás virtudes, recorriendo los ejemplos que de ellas nos dió el Redentor en su vida, pasión, muerte, resurrección y ascensión; previene al alma, en la meditación de las dos banderas, para que conozca los engaños del mal caudillo y se guarde de ellos, y la vida del sumo y buen capitán, y la imite; y, en la de los tres binarios de hombres, para que siempre sepa elegir lo más adecuado a la gloria de Dios y salud de la misma alma; y, por último, conduce al ejercitante, en la *Contemplación para alcanzar amor,* a la visión de todo el bien que de Dios ha recibido, para que, correspondiendo a tanto beneficio, el alma ame en todo y sirva siempre a la Majestad divina. Intercaladas muy diestramente con estas meditaciones y contemplaciones, dirigidas a mover la voluntad a detestar el pecado y seguir la virtud, distribuye San Ignacio entre las semanas o partes de los *Ejercicios,* y teniendo siempre en cuenta el fin especial de cada una de éstas, varias anotaciones, adiciones, notas, puntos y reglas que se dirigen principalmente al entendimiento, para exponer lo que son los *Ejercicios espirituales,* y cómo deben conducirse en ellos quien los da y quien los recibe; para enseñar a practicar los exámenes de conciencia particular y general; para instruir sobre la confesión general, la humildad, el método de buena elección, el orden en el comer y beber, los distintos modos de orar, las varias mociones que se causan en el alma, la distribución de limosnas, los escrúpulos y errores, y sentir y juzgar siempre con la Iglesia católica (108).

---

(108) Entre las obras que de uno u otro modo comentan el *Libro de los ejercicios* me gusta sobremanera la que publicó en Alcalá, en 1625, el P. Luis de la Palma, S. J., con el título de *Camino espiritual de la manera que lo enseña el bienaventurado Padre San Ignacio en su libro de los ejercicios. Primera parte.* ¡Lástima que quedara incompleta la obra de P. de la Palma!

Por lo que da a conocer esta somerísima descripción del *Libro de los ejercicios espirituales*, se ve que el opúsculo de San Ignacio de Loyola es una obra ascética admirablemente dispuesta para conseguir la santificación de las almas. Así lo han reconocido y proclamado solemnemente muchos Papas, desde Paulo III, que los aprobó y alabó por letras apostólicas del 31 de julio de 1548 (109), hasta Pío XI, quien, al declarar a San Ignacio patrono de todos los ejercicios espirituales, dice así, en la constitución apostólica del 25 de julio de 1922: «Ignatius primus libello, quem composuit, cum litterarum etiam tum plane rudis esset, quemque *Exercitia Spiritualia* ipse inscripsit, rationem quamdam et viam peculiarem peragendi spirituales secessus docere coepit, qua ad peccata detestanda vitamque D. N. Jesu Christi exempla sancte disponendam fideles, mirifice iuvarentur. Cuius ignatianae methodi virtute factum est, ut summa horum Exercitiorum utilitas, quemadmodum decessor Noster praeclare memoriae Leo XIII affirmavit, comprobaretur «trium iam saeculorum experimento... omniumque virorum testimonio qui vel asceseos disciplina vel sanctitate morum maxime per idem tempus floruerunt» (110). ¡Bien dijo el Padre Pedro de Ribadeneira que el *Libro de los ejercicios espirituales* «está tan lleno de documentos y delicadezas en materia de espíritu y con tan admirable orden, que se ve bien la unción del Espíritu Santo, haberle enseñado y suplido la falta de estudio y doctrina»! (111).

Pero, con valer tanto como vale, el *Libro de los ejercicios espirituales* no es un tratado filosófico, ni San Ignacio de Loyola es filósofo, como recientemente ha querido presentarle el periodista Don Benjamín Marcos en un libro (112) escrito con mejor deseo que acierto. Para demostrar su tesis, el Señor Marcos utiliza argumentos como este, que, por cierto, no es de los peores que tiene el libro: «bien puede decirse que [San Ignacio] fué filósofo, porque estudia a Dios como Criador, al mundo, cuando habla de las criaturas, y al hombre, cuando analiza su fin» (113).

---

(109) Vid. este breve *Pastoralis offici cura*, en las páginas 5-8 de la edición de los *Ejercicios espirituales* citada: Bilbao, 1922.

(110) Vid. la constitución apostólica *Summorum Pontificum*, en la edición citada de los *Ejercicios*. Lo transcrito se halla en las páginas 372 y 373.

(111) *Vida del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola*, lib. I, cap. VIII, página 66. Cito por la edición impresa en Madrid en 1920. La primera edición es de Madrid, 1586.

(112) *Los grandes filósofos españoles: San Ignacio de Loyola*, Madrid, 1923, volumen II de la *Biblioteca filosófica*.

(113) *San Ignacio de Loyola*, II parte, cap. II, pág. 166. Ed. cit., Madrid, 1923.

Es evidente que aun cuando se haga un estudio, no fragmentario, sino completo, de Dios, el mundo y el hombre, el trabajo no será propiamente filosófico si no se considera a estos objetos con solas las fuerzas de la razón natural y buscando las causas últimas de los mismos. Los estudios que San Ignacio realizó sobre Dios, el mundo y el hombre, en los que el señor Marcos se apoya para incluir al Santo entre los filósofos, y los grandes filósofos, son, según él mismo expresa (114), estas palabras del *Principio y fundamento:* «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas, cuanto le ayuden para su fin; y tanto debe quitarse dellas, cuanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido» (115). Sostener que este párrafo tan sólo, en el que hasta se incurre en la inexactitud filosófica de atribuir la libertad al libre albedrío, presentando a éste como sujeto de aquélla, es suficiente para calificar a San Ignacio de filósofo, y de gran filósofo, es, por lo menos, sacar las cosas de quicios.

Aunque ni San Ignacio ni su *Libro de los ejercicios espirituales*, tengan que ver con la Filosofía, el Santo guipuzcoano da a ver en su obra que era hombre razonador y que discurría admirablemente, sintetizando las ideas y los principios supremos con maestría portentosa. En efecto: San Ignacio dispuso el libro con orden lógico, y con perfecta adecuación al fin que se proponía; y así: 1.° Comienza describiendo, en la 1.ª *annotación*, lo que entiende por ejercicios espirituales, y explicando en las *annotaciones* 2.ª a la 20.ª cómo deben conducirse el que da y dirige los ejercicios y el que los recibe y practica. 2.° Establece previamente los principios básicos, que son las meditaciones del último fin del hombre y del seguimiento de Cristo o llamamiento del rey. 3.° En todas las meditaciones y contemplaciones pone ante todo a la vista, en el segundo preámbulo, el fin particular que con tal meditación ha de procurar obtener el ejercitante, para que éste dirija todos los actos de la meditación a dicho fin. 4.° Raciocina con lógica inflexible; y así, por ejemplo, sentado el *principio y funda-*

(114) Loc. y ed. cits., notas 3, 4 y 5.

(115) Páginas 22 y 23 de la edición de los *Ejercicios* hecha en Bilbao en 1922.

mento, a saber: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima» (116), y que «las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado» (117), saca de estos principios dos consecuencias naturalísimas: *a)* «De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas [de las criaturas] cuanto le ayudan para su fin; y tanto debe quitarse dellas, cuanto dello le impiden» (118); y *b)* «Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no está prohibido» (119).

Además, San Ignacio, sencillamente y sin echárselas de psicólogo, expone, en el *Libro de los ejercicios espirituales*, procedimientos valiosísimos de Psicología práctica: 1.° Para conocer, por la reflexión de la conciencia, los actos propios, y luego enmendar lo que se halla ser malo; y así escribió las adiciones, puntos y reglas sobre los exámenes particular y general de la conciencia y el de la meditación, y propuso como modos de orar el examen de los pecados cometidos, siguiendo los mandamientos, los pecados capitales, las potencias del alma y los sentidos corporales. 2.° Para educar y ordenar la imaginación, al decir cómo se ha de hacer el primer preámbulo de la meditación, la composición de lugar, y cómo se ha de preparar la misma meditación. 3.° Para retener y fijar la atención, al encarecer se considere la presencia de Dios antes de principiar la meditación, al aconsejar el método de oración que denomina traer los cinco sentidos a la materia que se considera, buscando alguna analogía entre los actos propios de los sentidos externos y las consideraciones espirituales que proceden según el tema que se medita o contempla; y al aconsejar que cada día no se lea nada referente a verdades distintas de aquellas que se contemplan, y que se procure tener constantemente pensamientos de dolor o de gozo adecuados a la materia que se considera. 4.° Para educar la voluntad y enseñarla, sobre todo, a elegir prudentemente. A este fin propone un método en extremo racional, que consiste: A) En ordenar la elección al fin último y supremo para el cual es creado el hombre. B) En procurar que quien elige se ponga en estado de indiferencia respecto a los términos entre los que elige. C) En hacer que, después de pedir a Dios auxilio para elegir bien,

---

(116, 117, 118 y 119) Página 22 de la edición citada de los *Ejercicios espituales* de San Ignacio de Loyola.

considere el entendimiento los pros y los contras de escoger uno u otro término. D) Hecho esto, en mirar bien a donde se inclina más la razón; y solamente elegir así, guiando la razón ilustrada por Dios y con la mira puesta en Él, y no moción sensual alguna. E) En ofrecer a Dios lo así elegido, para que el Señor lo reciba y confirme. G) En comprobar aún el acierto de la elección, inquiriendo: si es el amor de Dios el móvil que hace elegir algo determinado; qué se aconsejaría eligiese a un desconocido, mirando sólo la mayor gloria de Dios y la perfección del ánima; y qué se querría haber escogido en el último trance de la muerte y en el momento decisivo del juicio final. H) Por último, fija los tiempos o estados del alma en que se debe hacer la elección, que, independientemente de los extraordinarios en que Dios ilustra o mueve sobrenaturalmente de modo que no deja lugar a duda, son aquellos en que el alma está tranquila, no es agitada por varios espíritus y usa normalmente de sus facultades y potencias, nunca en estado de desolación (120).

Que yo sepa nadie había escrito antes que San Ignacio de Loyola con la minuciosidad y el acierto con que éste lo hace sobre el procedimiento para verificar una acertada elección. En este punto creo que San Ignacio tiene originalidad indiscutible. También es incuestionable que el método ignaciano para una acertada elección ha sido aceptado por casi todos, si no por todos, los ascetas que se han ocupado de este asunto con posterioridad al Santo vascongado.

Verdades filosóficas y de modo filosófico, puede decirse que San Ignacio no expone ninguna en el *Libro de los ejercicios espirituales*, salvo alguna somera indicación, que hace sencillísimamente y sin proponerse filosofar, como cuando advierte, en la *Nota* que antecede a la *Contemplación para alcanzar amor:* 1.° que «el amor se debe poner más en obras que en palabras»; y, 2.°, que «consiste en la comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así por el contrario el amado al amante» (121).

En resumen: como escritor San Ignacio de Loyola no fué filósofo, fué asceta, y de esos que de cuando en cuando regala la Providencia al mundo para que guíen eficazmente a las almas en los caminos de

(120) Las reglas para la discreción de espíritus y mociones del alma, aunque por la materia sobre que versan no son filosóficas, sino teológicas y ascéticas, están basadas, sin embargo, en la reflexión interna y en un conocimiento delicadísimo de los fenómenos anímicos.

(121) Página 86 de la edición citada de los *Ejercicios espirituales.*

la salvación: «Nuevo espejo de virtud y prudencia, que en nuestros tiempos envió Dios al mundo para salud de infinitas almas», según escribió Fray Luis de Granada (122); asceta que, en el *Libro de los ejercicios espirituales*, demostró un talento razonador y sintético extraordinario, y un análisis tan minucioso de los actos psíquicos, que pudieron haber hecho del Santo un verdadero filósofo si el Señor no le hubiera destinado a empresa aún más elevada e importante que el cultivo de la suprema ciencia natural, a promover siempre en la tierra, por sí y por su Compañía, la mayor gloria de Dios.

* * *

Después de San Ignacio de Loyola, otros varios jesuítas españoles ilustraron en el siglo XVI la Ascética (123). Indicaré algo respecto a los más salientes, ya que otra cosa no es posible en este libro.

San Francisco de Borja (nacido en Gandía en 1510 y muerto en Roma en 1572), además de varios opúsculos, que recogió el Padre Juan Eusebio Nieremberg con el título de *Obras del siervo de Dios Beato Francisco de Borja*, escribió, con singular empeño y esmero, un libro de meditaciones sobre las dominicas y ferias del año, que, aunque redactadas en castellano, salió por vez primera de las prensas vertido al latín, con otros diez y nueve trabajos del Santo, formando parte de un volumen, impreso en Bruselas, por Francisco Foppens, en 1675, con el título de *Sancti Francisci Borgiae Societatis Jesu tertii Praepositi Generalis... opera omnia*. En 1912 publicó en Madrid el texto original castellano el Padre Federico Cervós, tomándole de un códice del siglo XVI que guarda la Compañía de Jesús y lleva correcciones y adiciones autógrafas del Santo Duque de Gandía. Divídese cada meditación en tres partes: una preliminar, que abarca la oración preparatoria, la historia o narración evangélica, con la oración de la misa del día como petición o fin especial de la meditación, y la composición de lugar; otra racional, con las consideraciones y reflexiones adecuadas; y otra afectiva, que es el coloquio final. El plan,

---

(122) En carta al P. Pedro de Ribadeneira, fechada en Lisboa el 23 de junio de 1584. Ribadeneira puso esta carta al comienzo de la *Vida del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola*, Madrid, 1586. De aquí la tomó Fr. Justo Cuervo, O. P., reproduciéndola en la pág. 495 del t. XIV de las *Obras de Fray Luis de Granada*, Madrid, 1906.

(123) No conozco ningún trabajo dedicado ex profeso a estudiar este tema. Puede verse, no obstante, el cap. V del lib. I del t. IV de la *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España* por el P. Antonio Astrain, S. J., Madrid, 1913, págs. 79-81.

el método, todo, es completamente ignaciano y conforme con el *Libro de los ejercicios espirituales*.

San Alonso Rodríguez (nacido en Segovia en 1531 y muerto en Palma de Mallorca en 1617), que en los ratos que le dejaban libres las ocupaciones de su cargo de portero del Colegio de Montesión de Palma, compuso varios opúsculos ascéticos, que fueron coleccionados, en tres volúmenes, por el Padre Jaime Nonell, S. J., con el título de *Obras espirituales del Beato* (124) *Alonso Rodríguez* (Barcelona 1885-1887). Entre estos trataditos espirituales los hay verdaderamente preciosos, como los intitulados *Transformación del alma en Cristo*, *Tratado de la tribulación*... y, singularmente, las *Meditaciones de la Pasión*. En éstas existen trozos tan encendidos en místicos ardores, y de amor tan grande a la cruz y al sufrimiento, que bien pudieran pasar por escritos del sublime San Juan de la Cruz. Véase, como prueba, este hermosísimo párrafo: «¿Quién, Señor, habrá que no quiera muy de buena gana padecer penas y tormentos por tu amor, pues tú por el mío tantos pasaste, Dios mío? ¡Oh penas!, adónde os habéis ido, que yo os espero para que hagáis morada en mi corazón, porque yo con ellas me recreo, y me iré al Corazón de mi Jesús crucificado a hacer morada en Él con ellas? ¡Oh tormentos!, ¿qué hacéis que no venís sobre mí, que yo os estoy aguardando con los brazos abiertos, para gozar de vosotros con mi Jesús atormentado? ¡Oh deshonras!, ¿por qué me olvidáis, que yo no os olvido a vosotras, por lo mucho que os amo, para verme abajado con mi Jesús y humillado? ¡Oh millares de muertes afrentosas!, ¿cómo no venís, pues tanto os deseo continuo, para hacer sacrificio de mí a mi dulce Jesús? Venid, pues, todos los géneros de trabajos, que en el mundo hay y habrá, sobre mí; porque éste es mi consuelo, padecer por Jesús; ésta mi alegría, seguir a mí Señor y consolarme con Él, consolador crucificado; éste es mi contento, éste es mi deleite, vivir con Jesús, andar con Jesús, tratar con Jesús, padecer con Él y por Él; éste es mi regalo y paraíso. Por tanto, consuélenme todas las criaturas persiguiéndome, porque este es mi consuelo; no haya quien se apiade de mí para que más pura y sin consuelo lleve la cruz con mi Señor desconsolado, para que viva y acabe en cruz con Él y en compañía suya, y padeciendo, acabe en su amor muriendo, amén» (125).

---

(124) Llámasele aquí Beato porque San Alonso Rodríguez no fué canonizado hasta el año 1888.

(125) *Obras espirituales del Beato Alonso Rodríguez*, t. I, Barcelona, 1885, páginas 379 y siguientes.

El Padre Pedro de Ribadeneira (nacido en Toledo en 1526 y muerto en Madrid en 1611), conocidísimo como historiador, bibliófilo y, más que nada, hagiógrafo, es, también, un asceta consumado. Pruébalo el *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan* (Madrid, en casa de Pedro Madrigal, 1595), dedicado a Don Felipe III, siendo aún príncipe heredero, en el que, para refutar el principio de la *razón de estado* del Político italiano, se prueba que la mejor manera de conservar y engrandecer los príncipes sus estados es tener propicio a Dios, que funda y distribuye los reinos, y, para ello, guardar los mandamientos de la Ley del Señor, respetar la Religión Católica y usar en el gobierno de los medios que ésta da o que, al menos, no repugnan a ella; discurriendo, al efecto, respecto a las obligaciones de los príncipes con la Religión, como tutores defensores e hijos que son de la Iglesia, sobre lo que deben hacer para el gobierno político y temporal de sus reinos; y sobre las virtudes sólidas que para este fin necesitan.

Pero prueba, sobre todo, la maestría de Ribadeneira en la Ascética el soberano *Tratado de la tribulación* (Madrid, por Pedro Madrigal, 1589), dedicado a la Emperatriz Doña María de Austria. En él, con estilo elegantísimo y con extraordinaria piedad, el Jesuíta toledano desenvuelve magistralmente la doctrina de nuestro Señor Jesucristo sobre el sufrimiento de las adversidades, en las dos partes en que divide la obra: «En la primera se trata de los trabajos y fatigas particulares de los hombres, y del remedio dellas. En la segunda, de las calamidades generales destos nuestros tiempos, con las cuales el Señor nos azota y castiga, y de los medios que debemos tomar para desenojarle» (126). Para dar cima a este plan, fundándose en las enseñanzas de la Sagrada Biblia, de los Santos Padres, y de los filósofos clásicos (127), y en las luces de la razón natural, Ribadeneira estudia lo que es la tribulación; la divide y considera en sus inmensas variedades; indaga quien es el autor y causa de las tribulaciones, y los motivos por los cuales éstas vienen al hombre; analiza los efectos que la tribulación produce, así los buenos como los malos; y expone de qué remedios hemos de servirnos en el tiempo de la tribulación,

(126) Dedicatoria del *Tratado*, página V de la edición de la *Biblioteca clásica española*, Barcelona, 1885.

(127) Así, por ejemplo, dedica todo el cap. XXIII del lib. I a exponer «algunas sentencias de Séneca acerca de las miserias desta vida, y como las habemos de pasar».

tanto los de índole general, aplicables a toda suerte de tribulaciones, como los de carácter particular, utilizables en las tribulaciones particulares. Después considera las tribulaciones generales, padecidas no por uno sino por muchos hombres, inquiriendo las causas por las que Dios las permite, y dando remedios adecuados para cada una de ellas. Puede decirse que en este *Tratado* se halla reunida toda la ciencia de los santos y toda la filosofía del Cristianismo sobre la adversidad y el sufrimiento.

Valor indudable en el orden ascético-místico tiene también el *Manual de oraciones para el uso y aprovechamiento de la gente devota*, que Ribadeneira dedicó a Doña Ana Manrique, Condesa de Puñonrostro, en el año 1604, y que se imprimió en Madrid en 1611, para dar «al pueblo algunas oraciones pías, doctas y graves con que pueda levantar su espíritu y alabar y glorificar al Señor, y pedirle misericordia por los merecimientos e intercesión de los Santos» (128).

El Padre Cristóbal de Madrid (nacido en Daimiel hacia 1503 y muerto en Roma en 1573), publicó en Nápoles, en 1556, el *Libellus de frecuenti usu Sacramenti Eucharistiae*.

El Padre Francisco Arias (nacido en Sevilla en 1533 y muerto también, en Sevilla en 1605), imprimió, en 1588, en Valencia una obra intitulada *Aprovechamiento espiritual*, en cuyas dos partes excita, en distintos opúsculos, al adelantamiento en el espíritu y a la desconfianza de sí mismo; y trata: del Rosario de nuestra Señora, en la primera parte; de la oración mental y de la mortificación, en la segunda; y del buen uso de los Sacramentos y del ejercicio de la presencia de Dios, en el apéndice. En 1599 el Padre Arias publicó, en Sevilla, un tratado extenso y docto, que rotuló *Libro de la imitación de Cristo nuestro Señor*, dividido en dos partes: una explicando los inmensos beneficios que debemos a Cristo según los distintos títulos y nombres que le da la Sagrada Escritura: Redentor, Salvador, Rey, Esposo, Maestro...; y otra declarando: primero la naturaleza y excelencia de la virtud en general; y después las distintas virtudes particulares que el cristiano debe practicar en la vida a imitación de nuestro Señor Jesucristo.

El catalán Padre Antonio Cordeses (nacido en Olot en 1518 y muerto en Sevilla en 1601), quien, además de publicar dos obras ajenas: el *Cathechismus Valentiae*, del jesuíta francés Padre Edmundo

---

(128) *Manual de oraciones* Madrid, 1881. *Al cristiano y benigno lector*, página 8.

Auguerre, y el *Itinerario de perfección espiritual,* vertiéndole del italiano, escribió tres opúsculos ascéticos, aún inéditos: el *Tratado de las tres vidas* (activa, contemplativa y mixta), el *Tratado de la oración mental* y el *Tratado de la vida purgativa*; estudiando singularmente el uso de la oración afectiva, sus reglas, frutos...

El Padre Pedro Sánchez (nacido en San Marín de Valdeiglesias y muerto en Méjico en 1604) escribió el *Libro del reino de Dios y del camino por do se alcanza, confirmado con exemplos y sentencias de santos,* dedicado a los padres sacerdotes de la Compañía de Jesús, que reimprimió la viuda de Pedro Madrigal en 1594.

El Padre Alfonso Deza (nacido en Alcalá en 1530 y muerto en Toledo en 1589) escribió *De la oración mental.*

El burgalés Padre Juan de Polanco, secretario de San Ignacio, compuso un tratadito *De modo orandi et psallendi cum fructu.*

El castellano Padre Gaspar de Loarte (nacido en Medina del Campo y muerto en Valencia en 1582), que vivió casi siempre en Italia, publicó numerosas obras ascéticas en italiano: *Instruttione e avertimenti per meditare la Passione di Christo Nostro Redentore, con alcune meditationi intorno ad essa,* que se imprimió en Venecia hacia 1565; *Instrutione e avertimenti per meditar i misterii del Rosario della Santissima Vergine Madre,* obra impresa en Roma en 1573; *Conforto de gli afflitti, done si tratta de i frutti e remedii delle tribulationi,* libro esestampado en Roma en 1574; *Essercitio de la vita cristiana,* impreso en Venecia en 1575; *Tratato delle sante peregrinationi,* editado en Venecia también en 1575; *Antidoto spirituale contra la peste,* publicado en Génova en 1577; y *Avisi de sacerdoti et confessori,* que vió la luz primera en Parma en 1584.

Los Padres Jerónimo Nadal y José de Acosta, que respectivamente publicaron *Adnotationes et meditationes in Evangelia quae in sacrosanto Misae sacrificio toto anno leguntur* (Amberes, 1594) y *De Christo revelato, libri novem, et de temporibus novissimis, libri sex* (Roma, 1590), pueden ser considerados como escriturarios piadosos, y obtener un puesto digno entre los propulsores de la devoción por medio de las Sagradas Escrituras.

Por consiguiente, la labor que en el siglo xvi realizaron los jesuítas españoles cimentó sólidamente la gran obra que en la Ascética cristiana llevaron a feliz término en el siglo xvii cinco egregios jesuítas españoles que, como ascetas, no han sido superados por nadie: el venerable Padre Luis de la Puente (1554-1624) y los Padres Alonso Rodríguez (1538-1615), Diego Álvarez de Paz (1560-1620), Luis de la

Palma (1560-1641) y Juan Eusebio Nieremberg (1590-1658), con quienes alcanzó pleno y perfecto desarrollo la doctrina ascética del *Libro de los ejercicios espirituales.*

VII. Ascetas y místicos varios.

Aparte de los carmelitas, dominicos, franciscanos, agustinos y jesuítas, hubo en la España del siglo XVI otros muchos escritores de Ascética y Mística, religiosos, clérigos seculares y hasta seglares casados.

BENEDICTINOS, que acababan de tener en las postrimerías del siglo XV al famosísimo García de Cisneros, como Dom. Pedro Alfonso de Burgos, autor de varios libros piadosos: *De inmensis Dei beneficiis* (Barcelona, 1552), *De Eucharistia, De Religione tribusque votis religiosorum, De inmortalitate animae, De vita et laudibus Mariae Virginis* (Barcelona, 1562), *De preparatio ad mortem* (Barcelona, 1568), y *Dialogos entre Christo y el alma* (Barcelona, 1569); y Dom. Juan de Castañiza, monje de Oña, que escribió, además de varias obras de piedad y hagiografía, *De la perfección de la vida cristiana*, tratado que fué vertido al latín, italiano y alemán.

CARTUJOS, como: Fray Andrés Capilla, Prior del Paular y autor, entre otras varias obras piadosas, del *Libro de la oración en que se ponen consideraciones sobre los evangelios de todos los domingos del año y algunas fiestas principales*, impreso por Juan Gracián en Alcalá en 1578; Fray Pedro Caldés, escritor de una *Instrucción y doctrina para oír Misa* (1588); Fray Luis Telm, a quien se debe un tratado *De la oración mental;* y Fray Miguel de Vera, que imprimió la *Summa de la perfeccion christiana* (Valencia, 1600).

CISTERCIENSES, cual Fray Bartolomé Ponce, que editó dos libros intitulados *Puerta real de la inexcusable muerte* (Zaragoza, 1577), el uno, y *La clara Diana* (Zaragoza, 1581), el otro, que contiene varias alabanzas de la Santísima Virgen.

JERÓNIMOS, como Fray Hernando de Talavera, confesor de Doña Isabel la Católica y primer Arzobispo de Granada, escritor catequístico, apologético, moralista y ascético, quien, además de la *Impugnación católica* contra los errores de un hereje sevillano, libro perdido, por desgracia, compuso una *Breve e muy provechosa doctrina de lo que deve saber todo cristiano*, el *Confesional o avisacion de todas*

las maneras en que podemos pecar contra los diez mandamientos, tratadito destinado a facilitar el examen de conciencia y la preparación para el Sacramento de la Penitencia; el *Breve tractado de como havemos de restituir e satisfacer de todas maneras de cargo*, el *Breve e muy provechoso tractado de como havemos de comulgar;* el *Muy provechoso tractado contra el murmurar y dezir mal de otro en su absencia;* el *Devoto tractado de lo que representan e nos dan a entender las armonías de la misa;* el *Solazoso y provechoso tractado contra la demasía del vestir y calzar, y comer y bever;* y el *Provechoso tractado de como devemos haver mucho cuidado de espender muy bien el tiempo, y en que manera lo havemos de espender para que no se pierda momento.*

CLERIGOS SECULARES, como: DON PEDRO CIRUELO, catedrático de Alcalá y Salamanca, que escribió *Contemplaciones muy devotas sobre los mysterios sacratissimos de la Pasion de nuestro redemptor Jesu Christo con un Tratado de la mystica theologia para los deuotos que se han retraydo a la vida solitaria contemplativa* (Alcalá, 1543); DON BARTOLOMÉ CUCALÁ, autor del *Baculus clericis, sive de disponendo ejus conscientia qui eucharistiam sumpturus est* (Zaragoza, 1548); el Magistral de Plasencia DON ANTONIO DE PORRAS, que publicó un *Tratado de la oración* (Alcalá, 1552); DON DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, discípulo del Beato Juan de Avila, escritor de varios libros de exégesis y hagiografía, y de unos *Documentos saludables para las obras que Jesu Christo y su Iglesia enseñan* (Barcelona, 1588), aparte de otros libros ascéticos que publicó en el siglo XVII; el Canónigo de la Basílica del Pilar DON DOMINGO GARCÍA, que imprimió el *Tesoro de los soberanos misterios y excelencias divinas, que se hallan en las tres letras consonantes del Sacrosanto y inefable nombre de Jesús, según se escribe en el texto original hebreo* (Zaragoza, 1598); DON CRISTÓBAL DE CABRERA, entre cuyas varias obras se halla el *Rosarium Beatae Mariae juxta sanctum Evangelium, sacramque Scripturam, triplici lingua, Latina, Italica et Hispanica, metricaque meditatione trilingui meditatum ab autore* (Roma, 1584); DON LORENZO OSORIO, Canónigo de Compostela, que con el título gerundiano en profecía de *Piña de rosas atadas por graves autores teólogos y canonistas para que puedan oler los sacerdotes en el santo y soberano mysterio del altar*, sacó a luz, en Salamanca, en 1589, un tratado que alabó en versos latinos el Brocense; el Obispo calagurritano DON JUAN BERNARDO DÍAZ DE LUCO, escritor muy fecundo y autor de unos *Soliloquios, suma breve y compendiosa, con la cual se puede despertar el alma christiana a contemplar consideraciones muy altas* (1541); DON FERNANDO DE VILLARREAL,

a quien se debe la *Traducción de la imagen de la muertz con un sermón para saberse exercitar en su memoria* (Alcalá, 1557); Don Nicolás Díaz, que publicó la *Verdadera quietud del alma* (Salamanca, 1570); Don Francisco de Pisa, autor, entre otros muchos libros, del *Estímulo de la devoción o suma de exercicios espirituales* (Toledo, 1586); ....

El cronista de las Indias Gonzalo Fernández de Oviedo, que tradujo del italiano la *Regla de vida espiritual y secreta teología* (Sevilla, 1548); el toledano Bernardo de Venegas, autor de la *Formula de orar, o formar meditaciones en la oracion dominical, distribuydas por siete peticiones en los siete dias de la semana* (Toledo, 1555); el comendador Jerónimo de Ampos, a quien corresponden el *Directorio espiritual del alma prudente* (Madrid, 1593) y el *Manual y directorio de la oración vocal del alma christiana* (Madrid, 1600); el caballero césaraugustano Don Iñigo Abarca de Bolea, que imprimió en verso el *Báculo de nuestra peregrinación,* de cómo se ha de unir nuestra voluntad con la divina (Zaragoza, 1550), y el *Tratado para disponer a la oración mental* (Zaragoza, 1552), al que va unido una *Suma de la oración mental;* el profesor de latinidad Francisco de Fuensalida, cuya es la *Breve suma llamada sosiego y descanso del ánima* (Alcalá, 1589); Francisco de Lara, que escribió el *Estímulo para bien obrar* (Madrid, año 1579); Juan Luis Vives, Alejo de Venegas...

* * *

Pero el escritor más saliente de todos los que deben ser colocados en este grupo es, sin duda alguna, el conocido por el nombre de Apóstol de Andalucía; y, en verdad, el Beato Juan de Ávila (nacido en Almodovar del Campo en 1500 y muerto en Priego en 1569) es una figura de importancia extraordinaria en la Ascética y en la Mística españolas. Menéndez y Pelayo le llama «padre de la nueva ascética española» (129); y lo fué, en efecto: por la doctrina que expuso en sus libros; y, aún más, por el influjo que ejerció en algunos de los grandes genios que tuvo nuestra patria en la XVIª centuria, pues al Beato Avila acudieron como al maestro espiritual por antonomasia Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola, San Francisco de Borja, Fray Luis de Granada, Fray Luis de León..., los astros de primera magnitud en el firmamento de nuestra Mística y nuestra Ascética.

---

(129) *La Ciencia española,* t. III, Madrid, 1888. *Inventario bibliográfico,* página 165.

Las obras del Beato Ávila (publicadas por los sacerdotes seculares Juan Díaz y Juan de Villarás, discípulos y biógrafos del Beato, aunque el biógrafo clásico de éste es Fray Luis de Granada), aparte de algunas lecciones sobre la primera Epístola de San Juan y de varias pláticas, exposiciones, reglas y avisos, se reducen a tres libros:

El *Libro espiritual* o *Audi filia*, que se imprimió por vez primera en 1556, en casa de Juan de Brocar, de Alcalá de Henares, en edición furtiva, como claramente lo dice el Beato (130), y después, y muerto ya éste, en edición dedicada al Marqués de Priego y dirigida por los dos discípulos del bienaventurado Maestro, Juan Díaz y Juan de Villarás, en Madrid, por Pedro Cosin, en 1574.

Los ciento trece capítulos de esta obra, compuesta para instrucción espiritual de Doña Sancha Carrillo, de quien hizo el Beato un portento de virtud y perfección cristianas (131), son un amplio comentario ascético del salmo XLIV, comentario en el que el Maestro Ávila trata, según el resumen de su propia obra hace en el prólogo de ésta, del lenguaje del mundo, de la carne y del demonio, con los remedios adecuados contra tan perniciosas locuciones; de algunos motivos para probar que la fe católica es verdadera, de la infusión sobrenatural de ésta en el alma, y de la privación de la fe en castigo de los pecados cometidos; de algunos engaños acerca de sentimientos espirituales, y del remedio de ellos; del propio conocimiento, de la oración y meditación, de la penitencia, de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, de cómo, por los méritos del Redentor, Dios nos oye y nos mira con misericordia y amor; de cómo hemos de salir de nuestro pueblo y nuestra voluntad, y despreciar el linaje de la carne; y de cómo la hermosura del alma, que se pierde por el pecado, se recobra mediante la penitencia, por los merecimientos de nuestro Señor Jesucristo.

Es tan cabal y perfecto este *Libro*, que él solo justificaría, de no existir otros tratados, el elogio que del Beato Ávila hizo, en 1894, el Papa León XIII en el breve de beatificación del Maestro andaluz: «propter singularem asceseos tradendae artem, magistri cognomentum adhaesit».

El *Epistolario espiritual* publicado en Madrid en 1578, en casa de Pedro Cosin y dirigido al Cardenal Archiduque Don Alberto de

---

(130) Prólogo. Pág. LIX del tomo II de la *Nueva edición de las obras del Beato Juan de Avila*, Madrid, 1895, con prólogos, notas, dirección y corrección del presbítero Dr. D. José Fernández Montaña.

(131) Vid. *Vida y maravillosas virtudes de Doña Sancha Carrillo*, por el P. Martín de Roa, S. J. Sevilla, 1615.

Austria, por Juan Díaz y Juan de Villarás, y que después se adicionó con nuevas cartas.

Desde que salió la edición hecha en Madrid en 1618, viene dividiéndose el *Epistolario* en cuatro partes, según que las cartas vayan dirigidas a prelados, sacerdotes y religiosos (entre los cuales figuran San Juan de Dios, San Ignacio de Loyola, San Francisco de Borja, el Padre Diego Laínez...); o a religiosas (como Santa Teresa de Jesús) y doncellas; o a casadas y viudas; o a caballeros y varones seglares. El asunto de casi todas estas cartas es ascético, aunque también las hay sobre temas estrictamente místicos. Resume Fray Luis de Granada las maravillas de este *Epistolario*, escribiendo: «Digo que cualquier hombre prudente que leyere estas cartas, y notare... la variedad de las materias, la alteza de las sentencias, la fuerza de las razones y lugares de la Escritura con que se tratan, y sobre todo la facilidad y presteza con que se escribieron, luego entenderá que el dedo de Dios entrevenía aquí» (132).

El *Libro del Santísimo Sacramento de la Eucaristía y del Espíritu Santo y de Nuestra Señora la Virgen Santa María*, dado a las prensas madrileñas de Pedro Madrigal, en 1596, por el benemérito Juan Díaz y dirigido a la Condesa de Castellar.

Este *Libro* encierra consideraciones sobre distintos textos de las Sagradas Escrituras relacionados con los asuntos que indica el título de la obra; y está escrito con tal ardor que leyéndole se comprende que el Beato Avila tuvo que ser lo que dijo Menéndez y Pelayo: «orador de los más vehementes, inflamados y persuasivos que ha visto el mundo» (133).

Todas estas obras del Beato Avila, no sólo «son, religiosa, científica y literariamente miradas, de incalculable mérito y valor», como escribió Don José Fernández Montaña (134), sino que puede decirse exactamente, con Don Diego de Astorga, Cardenal Arzobispo de Toledo, que en ellas «brilla tan fino el amor de Dios y el celo de su honra, que parece lo escogió su divina Majestad en estos últimos siglos [al Maestro Ávila] para coadjutor de su Redención» (135).

---

(132) *Vida del Venerable Maestro Juan de Avila*, cap. III, §. I, pág. 239 de las *Obras de Fr. Luis de Granada*, publicadas por el P. Fr. Justo Cuervo, tomo XIV, Madrid, 1906.

(133) *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, Madrid, 1928, lib. V. Epílogo, pág. 397.

(134) *Proemio a esta nueva edición* de las obras del Beato Avila, t. I, Madrid, 1895, pág. XXVII.

(135) En carta fechada en Madrid el 15 de agosto de 1731 y dirigida al

Capmany juzga el estilo del Beato Ávila diciendo que «a pesar de la incorreccion y negligencia que descubre en muchas partes de sus escritos, debe considerarse [al Padre Ávila] como un genio criador en el idioma castellano, al que enriqueció de numerosas y enérgicas voces, a cuya melodia y magnificencia no estaban acostumbrados los oídos» (136).

Al hablar, en el tratado XV del *Libro del Santísimo Sacramento de la Eucaristía*, de la pobreza de los accidentes bajo los cuales está encubierta la grandeza y omnipotencia divina en el Sacramento del Altar, expone así el Beato Ávila la imperfección de los accidentes comparados con la sustancia: «Digo que es más bajo el accidente que la substancia, porque la substancia tiene ser por sí, y bien puede estar sin el accidente, mas los accicentes no, sino su ser depende de la substancia; y no puede ser que naturalmente haya accidente si no hay substancia en quien esté sujetado: por eso, pues, es el accidente más bajo» (137).

En el capítulo CVI del *Libro espiritual*, hablando de la hermosura del alma, el Maestro Ávila expone de este modo los constituvos objetivos de la belleza: «...para ser una cosa del todo hermosa, cuatro cosas se requieren. La una cumplimiento de todo lo que ha de tener; porque faltando algo, ya no se puede decir hermosa, como faltando una mano o pie, o cosa semejante. La segunda es proporción de un miembro con otro y, si es imagen de otra cosa ha de ser sacada muy al propio de su dechado. Lo tercero ha de tener pureza de color. Lo cuarto suficiente grandeza; porque lo pequeño, aunque sea bien proporcionado, no se dice del todo hermoso» (138).

VIII. Valor de la Ascética y de la Mística españolas del siglo XVI.

Por esto poco que, forzado por el plan de Bonilla, he tenido que escribir sobre la Ascética y la Mística españolas de la XVIª centuria, se vislumbra la altura inconmensurable a que en este orden llegó España en dicha época. Y no es sólo por lo que atañe a la dicción y

---

Papa Clemente XIII remitiendo los procesos tramitados en España para la beatificación del Maestro Ávila. Pág. 567, t. III, Madrid, 1895, de las *Obras* del Beato Ávila en la edición dirigida por Don José Fernández Montaña.

(136) *Teatro historico critico de la eloquencia española*, tomo II. Madrid, 1788, IX, pág. 374.

(137) Página 277, t. III de las *Obras del Beato Juan de Avila* Madrid, 1895.

(138) Página 281, t. II de las *Obras* del Beato Ávila. Ed. cit.

al lenguaje, donde la escuela mística española elevó el idioma castellano hasta hacerle parecer lengua de ángeles, según la acertada frase de Menéndez y Pelayo (139); es, también, en el orden estrictamente místico y en el ascético, en los que con rigurosa exactitud y sin sombra de exageración se puede afirmar que la España del siglo de oro fué el pueblo más insigne que en la Ascética y en la Mística registra la historia de la humanidad entera. «La mística, escribe Balmes, en lo que tiene de más puro, de más delicado y sublime, ¿no se encuentra por ventura en nuestros escritores del siglo de oro? Todo cuanto se ha publicado en los tiempos posteriores, ¿no se halla en Santa Teresa de Jesús, en San Juan de la Cruz, en el venerable Ávila, en Fray Luis de Granada, en Fray Luis de León?» (140). Y un escritor extranjero, Mons. Martín Grabmann, dice: «La Teología mística de las dos mencionadas centurias [XVIª y XVIIª], lo mismo que la Escolástica de entonces, tuvo su patria principal y el campo de su mayor florecimiento en España» (141).

Después de las Sagradas Escrituras, que son libros escritos no por los hombres sino por Dios, ¿dónde habrá tratados más excelsos en el orden del espíritu que las *Moradas* y al *Subida del Monte Carmelo*, la *Guía de pecadores* y los *Ejercicios espirituales?* En el decurso de los siglos, España ha tenido grandes teólogos y filósofos, literatos y poetas...; mas no puede decirse con seguridad completa que sea español el mayor teólogo, filósofo, literato, poeta..., que ha habido en el mundo. Pero en lo que atañe a la Ascética y a la Mística, se puede afirmar con exactitud que, aparte de los escritores bíblicos, ningún autor ha vencido a San Ignacio de Loyola y al venerable Fray Luis de Granada en la dificilísima tarea de sacar las almas del abismo del pecado y levantarlas a lo más elevado de la perfección ascética; y, sobre todo, se puede sostener que en la Mística, los maestros por excelencia, reconocidos y aclamados por universal asenso de todas las generaciones cristianas, son dos castellanos: la Virgen de Ávila y el Doctor de Hontiveros. Esta es nuestra mayor gloria: en el orden intelectual y del espíritu, España no ha tenido otra que la exceda y aventaje.

---

(139) *Historia de los heterodoxos españoles*, § V del epílogo que sigue al libro V, t. V, Madrid, 1928, pág. 435.

(140) *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, cap. LXXII, página 318 del vol. VIII de las *Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes, Pbro.* Barcelona, 1925.

(141) *Die Geschichte der Katholischen Theologie*. Versión castellana del P. David Gutiérrez, O. S. A., Madrid, 1940, parte II, cap. III, pág. 220.

ÍNDICE ONOMÁSTICO.

ÍNDICE ONOMÁSTICO.

B775 .S68 v.2
Historia de la filosofia espanola
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00160 4091